

DEBORA TONELLI

IL DECALOGO

UNO SGUARDO
RETROSPETTIVO

25

FDB

Scienze religiose. Nuova serie

25

DEBORA TONELLI

Il Decalogo

Uno sguardo retrospettivo



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

FBK - Centro per le Scienze Religiose

Sede: Via S. Croce, 77 – 38122 Trento
e-mail: info-scienzere religiose@fbk.eu

Direttore

Antonio Autiero

TONELLI, Debora

il Decalogo : uno sguardo retrospettivo / Debora Tonelli. - Bologna : EDB, 2010. - 235 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 25)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler. Scienze Religiose. - Bibliogr.: p. 203-231

ISBN 978-88-10-41521-4

1. Decalogo 2. Bibbia V.T. - Esodo, 20,1-17 - Interpretazione 3. Libertà e legge - Concezione biblica

222.1606 (DDC 22.ed.)

Composizione e impaginazione: FBK - Editoria

Scheda bibliografica: FBK - Biblioteca

© 2010 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
www.dehoniane.it
EDB®

ISBN 978-88-10-41521-4

Stampa: Tipografia Giammarioli, Frascati (RM) 2010

Ringraziamenti

Questo lavoro nasce dalla tesi di dottorato in Filosofia politica che ho difeso presso l'Università degli Studi di Roma Tre nel 2005: non avrei tentato questa ricerca se Giacomo Marramao non avesse deciso di scommettere su un tema interdisciplinare e se Jean Louis Ska non avesse accettato di guidarmi negli studi di esegesi biblica. A loro vanno i miei ringraziamenti.

La trasformazione della tesi in un libro non sarebbe stata possibile senza la fiducia e il supporto del prof. Antonio Autiero, direttore del Centro per le Scienze religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento, presso il quale svolgo le mie ricerche dalla fine del dottorato. Lo ringrazio per aver creduto in questo lavoro e per averlo inserito nella prestigiosa collana «Scienze religiose. Nuova serie».

Parte del secondo e del quarto capitolo sono già apparsi, in forma leggermente diversa, negli «Annali di Studi religiosi» della Fondazione Bruno Kessler editi presso le Edizioni Dehoniane, e nei «Materiali per una storia della cultura giuridica» editi dalla Società editrice il Mulino. Ringrazio entrambi gli editori per avermi consentito questo nuovo utilizzo degli scritti.

Le persone che mi hanno seguita e aiutata in questi anni sono davvero molte e non riuscirò a nominarle tutte. Un ringraziamento speciale va a Jean Louis Ska, che dopo la tesi di dottorato ha continuato a seguirmi con scrupolosità e pazienza, incoraggiandomi in questo lavoro.

Un lavoro interdisciplinare richiede competenze in ambiti diversi e la capacità di mantenere tra loro un equilibrio: il supporto di Andrea Grillo è stato indispensabile affinché riuscissi a tener fermi i nodi delle questioni senza disperdermi nell'ampiezza del campo d'azione. Le discussioni avute con lui mi hanno aperto nuove prospettive e gliene sono grata. Un ringraziamento sentito va anche a Francesco Riccobono, che mi ha introdotta nel mondo giuridico e ha pazientemente discusso con me le diverse fasi del manoscritto. Fecondo, ai fini di questo lavoro, è stato il

soggiorno di studio a Francoforte presso la Goethe Universität, grazie ad una borsa di studio del DAAD: i seminari coordinati dal prof. Axel Honneth e le discussioni avute con lui sul tema della mia ricerca mi hanno permesso di comprendere i possibili percorsi da intraprendere.

Il seminario di Teoria Critica coordinato da Marina Calloni, Stefano Petrucciani e Walter Privitera è stata un'ottima occasione per discutere alcune delle questioni che affronto in questa ricerca. Ringrazio l'amico e collega Paolo Costa, che ha letto e commentato una prima stesura del manoscritto, offrendomi stimoli preziosi.

Sono molte le persone che in questi anni mi hanno offerto spunti di riflessione e formulato critiche feconde, spingendomi a migliorare il presente lavoro; tra loro vorrei ricordare Julie Clague, Gerard Mannion, Gian Luigi Prato, Elmar Salmann, Lorenzo Zani, Erich Zenger, la cui scomparsa ha privato gli studi biblici di una figura di riferimento importante. Ringrazio l'amico e collega Davide Zordan che, nella diversità della nostra formazione e delle nostre prospettive, ha arricchito il mio percorso.

Nonostante il sostegno di persone tanto valide e l'importanza degli stimoli ricevuti, so che la ricerca che qui presento ha molti limiti e imprecisioni, di cui soltanto mia è la responsabilità.

Ringrazio la Redazione della Fondazione Bruno Kessler, in particolare Alessandro Genovese, per il lavoro svolto sul manoscritto.

Un ultimo e speciale ringraziamento va ai miei genitori, a mia sorella e a mio marito per avermi sostenuta e incoraggiata in questi anni. Dedico questo lavoro alla memoria di Francesco Valentini, che dal primo anno di studi universitari è stato per me un punto di riferimento umano e scientifico. Vorrei riuscire ad esprimere in modo più compiuto il sentimento che mi lega a lui, ma ogni parola si rivela inadeguata. Posso solo aggiungere che lo porto dentro di me, ogni giorno.

Debora Tonelli

Indice

Prefazione , di Davide Zordan	9
Introduzione	15
Capitolo primo: Lo stato attuale della ricerca	31
1. Questioni principali relative alla redazione del testo e l'influenza del deuteronomismo	33
2. La nascita del metodo storico-critico: da Hobbes a Wellhausen	40
3. Il testo ebraico: rassegna dello stato attuale della ricerca	48
4. Il contesto letterario attuale del Decalogo	56
Capitolo secondo: Commentario esegetico-giuridico	63
1. Il testo di Es 20,1-17: traduzione e analisi	64
2. Il Nome di Dio	69
3. Breve lessico giuridico	76
4. «Dabar, torah»	84
5. «Mishpat, Halakah, Haggada, zdk»	93
Capitolo terzo: Uno sguardo retrospettivo in chiave politica	103
1. La fede in Jhwh come conquista dell'indipendenza politica	103
2. La rifondazione teologica dell'ordine sociale	120
3. Il ruolo del Decalogo nel Pentateuco	126
4. La nascita della scienza giuridica moderna: dall'esperienza ai sistemi normativi	135
5. Conclusione	158

Capitolo quarto: Questioni dal testo: alleanza, isonomia e la tutela della vita politica	161
1. Il fondamento delle parole: la «b ^e rît»	163
2. L'isonomia	182
3. Conclusioni: la tutela della vita politica	198
Bibliografia	203
Indice dei nomi di persona	233

Prefazione

Il celeberrimo kolossal hollywoodiano *I dieci comandamenti*, del 1956, si apre con una insolita sequenza in cui il regista, l'influente Cecil B. DeMille, appare di persona davanti a un sipario ancora chiuso per introdurre il film. Il breve preambolo in forma omiletica sottolinea il radicamento storico degli eventi descritti dal film ed esorta gli spettatori a coglierne il contenuto morale. Quella che sarà narrata, assicura DeMille, non è una storia qualunque ma «la storia della nascita della libertà». In fondo, essa pone la questione di «sapere se gli uomini devono essere governati dalle leggi divine o dai capricci di un dittatore; se gli uomini sono proprietà dello Stato o anime libere a immagine di Dio», un interrogativo che «continua fino ad oggi attraverso il mondo».

L'operazione condotta con abilità e convinzione dal regista americano non dice solo fino a che punto la cultura occidentale in tutte le sue forme continui ad essere permeata di elementi biblici, ma soprattutto quanto tali elementi siano rimodellati senza sosta a seconda delle urgenze sociali e delle opportunità politiche. Nel caso specifico, appare evidente che il nobile richiamo al valore della 'libertà' iscritta nella legge mosaica è da intendersi come esplicita promozione di quella 'libertà privata' che, unitamente all'ordine sociale garantito dalla legge, è alla base del sistema americano e del suo successo. Certo la leggerezza e al tempo stesso la presunzione con cui le radici mosaiche venivano qui tirate in ballo, nel quadro della cultura popolare cinematografica, oggi strappano facilmente il sorriso. Ma, a parte il fatto che per generazioni di spettatori non è stato affatto così, e che le parole di DeMille sono valse a lungo come legittimazione di una partecipazione emotivamente intensa e ideologicamente convinta, bisogna anche riconoscere che la massiccia influenza culturale e politica del Decalogo si alimenta e si è sempre alimentata in massima parte a una comprensione parziale del testo biblico e a una comprensione assai carente del suo contesto.

Se è fin troppo facile dunque cogliere la faziosità esegetica di DeMille, ciò non esime dal compito di stanare altre faziosità,

quelle che si fondano su basi concettualmente più solide, quelle che, per abitudine culturale e disattenzione, siamo divenuti quasi incapaci di riconoscere, quelle che sono radicate più a fondo nel modo in cui intendiamo il Decalogo biblico in relazione alle nostre idee del diritto e della giustizia. Cosicché, in modo in fondo non molto diverso da DeMille, rischiamo di proiettare sempre sul Decalogo il nostro modo di pensare e di procedere, pronti poi a decantarne il valore fondativo e imperituro. Ma così facendo, in realtà, è di noi stessi, non di esso, che continuiamo a parlare.

Il proposito da cui muove la ricerca di Debora Tonelli mi pare proprio quello di smascherare un tale meccanismo retrospettivo, che appare tanto più insidioso quanto più è inconscio. Per contrastarlo, l'autrice si prefigge di restituire una miglior conoscenza della pericope di Es 20,1-17 per poi riproporre alla discussione alcune delle questioni di fondo che animano l'attuale dibattito sociopolitico e verificarne su nuove basi le analogie e il divario rispetto al Decalogo biblico e all'esperienza religiosa e politica che in esso si riflette. Il compito è delicato, in quanto richiede diversi ordini di competenze in grado di interagire e commisurarsi. A una buona conoscenza dello stato attuale delle ricerche storico-esegetiche sul Decalogo si deve coniugare una sufficiente avvedutezza nell'ambito delle scienze giuridiche e una familiarità non di facciata con il dibattito filosofico politico contemporaneo. Ancora non basta, perché, nel far dialogare questi saperi, occorre rispettarne le specificità senza perdere di vista la finalità schiettamente teologica che muove la ricerca. Vorrei soffermarmi qui di seguito proprio su quest'ultimo aspetto.

Se la teologia cristiana ha tutto l'interesse a trattare le questioni di ermeneutica testuale, è perché il cristianesimo, come l'ebraismo prima di lui, nasce interpretando un evento di Parola divenuto senso di una Scrittura. L'idea di un 'nascere interpretando' dice al tempo stesso che non c'è nulla prima dell'interpretazione e che nell'interpretazione germoglia ogni possibile, con la possibilità stessa dell'esperienza.

Prima di essere opera del lettore, però, l'interpretazione è opera del testo, è il testo all'opera. Il lavoro di chi interpreta consiste dunque anzitutto nel far emergere il dinamismo proprio del testo, disponendosi a ricevere da esso una nuova comprensione di sé e del mondo. Acconsentendo a lasciarsi decentrare dai propri inevitabili pregiudizi l'interprete, più che far emergere il

senso 'originario' del testo, riattiva il suo 'dirsi' come promessa di cambiamento, di nuova nascita.

L'interesse dell'itinerario di ricerca qui proposto sta anzitutto nel suo ricollocarsi in quest'ottica di un 'nascere interpretando', che è per forza di cose un 'rinascere interpretando', dal momento che deve fare i conti con il peso di una precomprensione massicciamente decontestualizzata in base alla quale il Decalogo sarebbe l'espressione di verità eterne, di una legge universale iscritta nel cuore umano. Contro un tale essenzialismo, l'autrice si preoccupa di far emergere il valore culturale delle «Dieci parole» e di misurare su questo sfondo la loro attualità, anzitutto politica. Se le sue conclusioni sono francamente aperte, se il suo sviluppo è volutamente parziale, l'impostazione è felicemente netta proprio nel sostare a lungo sul lavoro dell'interpretazione e su un'analisi del testo che lo restituisce alla nostra curiosa attenzione.

Ciò che una lettura rinnovata ci offre è, in primo luogo, l'idea che i divieti del Decalogo aprono un vuoto prescrittivo che si configura come occasione di libertà. La negazione che precede l'espressione della volontà divina lascia un margine di vaghezza quanto alla sua portata che è esattamente l'elemento di salvaguardia della libertà umana. La forma negativa del Decalogo istituisce un margine di autonomia e d'invenzione. Una volta stilata la lista delle cose da non fare, in altri termini, i 'comandamenti' sono già finiti. Essi non impongono nulla tranne ciò che vietano – con la duplice eccezione del rispetto dello *shabbat* e dell'onore da rendere ai genitori. Ma una volta soddisfatte queste ingiunzioni, che cosa fare in positivo? Nessuna altra «parola» viene spesa per delimitare il campo aperto della libertà. La versione deuteronomista del Decalogo lo precisa: Colui che pronunziò le dieci parole «non aggiunse altro» (Dt 5,22). La cosa certo sorprende se si pensa che lo stesso testo poi continua per parecchi capitoli con i molti e dettagliati 'comandamenti' della Torah, e rende ancor più spiccata l'originalità del Decalogo nel quadro contrattuale delle relazioni di Israele con il suo Dio.

Possiamo dire insomma: prima che sia precisato a Israele quello che deve fare e come deve essere, gli viene ricordato ciò che già è: un popolo libero. La libertà ha al tempo stesso la forma dello spazio aperto e dell'ingiunzione, e il modo stesso dell'ingiunzione (con i verbi all'indicativo e non all'imperativo) rimanda a quello spazio aperto e irrinunciabile. Il testo è depositario così di

una tensione ineliminabile. Esso è formulato in termini normativi, eppure nessuna forma di adempimento, attenendosi ai parametri della proibizione, lo soddisfa davvero. Sembra reclamare un 'di più' che resta non detto, formalmente non richiesto, confinato al margine del testo ma che pure lo anima in profondità.

Va da sé che questo margine, questo 'di più', scompare immediatamente quando si rilegge il Decalogo nei termini moderni di un'etica deontologica e prescrittiva. Con esso rischia allora di andar perduto tutto il dinamismo che sostiene il testo e che la tradizione ebraica, a differenza di quella cristiana, ha conservato attiva nelle proprie istituzioni, attraverso la combinazione, dal carattere fortemente antagonistico, tra la *Haggadah*, più narrativa e immaginativa, e la *Halakhah*, più strettamente normativa. L'idea soggiacente è che, per quanto si moltiplichino le norme della Legge (613 nell'enumerazione rabbinica) esse non sono in grado di esaurire ciò che è in gioco nella relazione con Dio e con gli altri individui. Come ebbe a dire una volta Paul Ricœur, se la giustizia procede per riduzione concettuale, l'amore procede per amplificazione poetica. Ora, la necessità di selezionare separando accuratamente l'una dall'altra è in fondo un'invenzione moderna. La sua applicazione al Decalogo consente senza dubbio di metterne in luce alcuni elementi, ma ne oscura altri, e di questo bisogna essere avvisati, soprattutto al momento di rilevare possibili analogie tra il sentire politico e religioso che fa da sfondo al Decalogo stesso e certi elementi o istituzioni fondamentali della tradizione politica e giuridica dell'Occidente.

Per le preoccupazioni che lo animano, più che per i temi trattati, il libro non è privo di legami con alcuni recenti sviluppi di quella che va sotto il nome di teologia pubblica, o *public theology* nell'accezione più specifica proveniente dall'area anglosassone. Si intende con essa un'ampia serie di riflessioni che intersecano variamente la tradizione biblico-teologica, l'analisi filosofica, il discernimento storico, giuridico, sociopolitico e la dimensione pratica dell'esistenza. In quanto teologia, essa rappresenta un progetto interpretativo e costruttivo che trae alimento da un'esperienza di fede in una particolare confessione religiosa con l'obiettivo di mostrare il rilievo pubblico del sapere teologico nel contesto e nelle problematiche attuali. Se i confini della disciplina appaiono indefiniti e le metodologie adottate sono svariate, nessuno dubita,

almeno in linea di principio, delle opportunità che offre questo campo di studi in pieno fermento, in un frangente in cui appare urgente lavorare a una nuova comprensione delle esperienze religiose, del loro perdurante dinamismo pur nello slittamento delle pratiche e dei confini simbolici.

Nel libro, beninteso, non si parla di tutto questo. Se ne può cogliere tuttavia qualche eco, ad esempio nel modo in cui l'esegesi viene chiamata in causa come scienza specialistica che esige una comprovata competenza ma non per questo è fine a se stessa, e più in generale nel modo in cui le singole discipline sono convocate senza subalternità all'interno di un itinerario teologico attento alle urgenze del presente e al dibattito sociopolitico.

Non si tratta in ogni caso di eco fortuite, dal momento che l'idea di pubblicare questo lavoro nasce nell'ambito di un progetto di ricerca sui temi della teologia pubblica, progetto promosso a Trento dalla Fondazione Bruno Kessler e che coinvolge l'autrice del libro al pari di chi scrive queste pagine. Pur restando ampiamente sullo sfondo, il suddetto progetto e la stessa teologia pubblica offrono validi indizi per intendere la finalità del libro all'interno di una più ampia comprensione del sapere teologico. Nella proposta di Tonelli, esso implica un tipo di disciplina ermeneutica considerata indispensabile per giungere a esprimersi, con l'equilibrio e la modestia dovuti, su alcune grandi questioni che attraversano la nostra storia culturale e che rinviano in vario modo alla tradizione, al tempo stesso religiosa e politica, del Decalogo. Rileggerlo daccapo è la scommessa da accogliere, per 'rinascere interpretando'.

Davide Zordan

Introduzione

In linea con i più recenti studi critici sulla Bibbia, in questo lavoro essa viene analizzata come un qualsiasi altro testo letterario antico. Ciò non significa porsi in antagonismo con il valore sacrale di questo *corpus* di testi, ma, più semplicemente, osservarlo da una prospettiva differente. Non vi è, in questa scelta, alcun intento polemico, al contrario l'esigenza di considerare con una visuale più ampia un'opera la cui importanza è decisiva nella formazione della cultura occidentale, anche per coloro che non ne condividono il messaggio religioso.

Lo studioso di Platone e Aristotele, ma anche il giurista moderno, sanno quanto lo studio lessicale sia significativo ai fini della comprensione del pensiero, ma anche quanto esso ponga più problemi di quanti ne risolva. Lo stesso vale per la Bibbia e certamente dobbiamo riconoscere che la sua influenza nel corso della storia culturale dell'Occidente sia stata pari a quella dell'antichità greca e latina. Accanto a ciò, si deve riconoscere al testo biblico anche una funzione politica e pertanto mi è sembrato opportuno soffermarmi su uno dei testi più fraintesi dell'Antico Testamento: il Decalogo.

Più noto come i «dieci comandamenti», la sua comprensione è stata spesso vanificata da pregiudizi di fondo rispetto alla sua appartenenza esclusiva a una dimensione religiosa e rispetto alla sua interpretazione che, in termini kantiani, si direbbe deontologica. Lo studio che seguirà non vuole, però, essere una storia delle sue interpretazioni, ma una graduale presa di coscienza del significato di questo testo attraverso la sua analisi e la discussione di alcune delle numerose questioni che esso solleva.

Nel corso della ricerca, il problema principale è stato l'assenza di modelli di studio che potessero aiutarmi a sintetizzare gli aspetti teorici con quelli (indispensabili) di critica testuale. L'opera di Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit*, oltre a confortare parte delle mie ipotesi, prova ad andare oltre lo studio esegetico per fare considerazioni di più ampio respiro socio-politico, ma

questo lavoro rimane ancora troppo legato ad una dimensione teologica. Ho poi dovuto confrontarmi con lo studio di Marcello Gigante, *Nomos Basileus*, indispensabile per comprendere il concetto di *nomos* nell'antica Grecia, ma la cui indagine trasversale era inapplicabile all'oggetto del mio studio. Da questo testo ho ricavato importanti chiarimenti e suggerimenti, ma esso non poteva costituire un esempio di indagine per il testo biblico. Ancor meno, potevo prendere come esempio testi filosofici contemporanei, per lo più privi di un'analisi accurata del testo biblico, ma che hanno tuttavia fatto da sfondo ad alcune riflessioni, per esempio quelle sul concetto di uguaglianza e di isonomia. Nel corso del lavoro, la tradizione greca e la riflessione moderna intervengono soltanto nella misura in cui possono aiutare a comprendere meglio, attraverso le analogie e le differenze, i contenuti di Es 20,1-17 e non sono mai oggetto di una trattazione specifica.

Nonostante compaia all'interno di un *corpus* di testi ritenuti sacri, sono profondamente convinta che il Decalogo sia un testo eminentemente politico: il primo manifesto dell'indipendenza politica di Israele ed è per questo che, con tanta facilità, è ricomparso insieme all'Esodo nei momenti cruciali della storia occidentale. Walzer, nel suo breve ma lucido studio sull'Esodo, *Exodus and Revolution*, ha ricordato questi momenti storici e ha presentato l'esodo biblico come il modello delle rivoluzioni successive. Quello che Walzer, però, non ha chiarito è come mai l'Esodo sia diventato il modello per eccellenza della rivoluzione e altri episodi simili no. Per rispondere a questa domanda era necessario soffermarsi non solo su cosa il testo dice, ma sul modo in cui lo dice, ed è qui che la critica testuale trova la sua ragion d'essere come fondamento di una riflessione teorica che sia coerente con l'oggetto del proprio studio. Senza alcuna pretesa di riuscire ad esaurire il tema e di risolvere tutte le questioni che il Decalogo solleva, il mio contributo vuole essere una prima riflessione nel tentativo di comprendere in modo nuovo questo importante testo e di restituirgli il posto che gli compete nell'ambito della tradizione occidentale.

Il problema

Il dibattito filosofico-politico degli ultimi anni è caratterizzato da importanti discussioni sul concetto di norma e sugli ambiti ad esso legati: il diritto, il rapporto tra sfera pubblica e privata, quello tra etica e politica, quello tra religione e politica. In effetti, si può dire che, da quando l'uomo ha iniziato a riflettere sulla vita sociale, non c'è teoria politica che non presupponga una qualche teoria antropologica, un'idea dell'uomo che giustifichi la necessità e la preferenza per un certo ordinamento politico su altri. Ora, non è mia intenzione ripercorrere la storia del pensiero politico e mi propongo un tentativo ben più modesto: una riflessione sulla genesi del concetto di norma come è espresso nella versione del Decalogo contenuta nel libro dell'Esodo (20,1-17). La scelta di analizzare questa versione e non quella contenuta nel Deuteronomio (5,6-21) è dovuta essenzialmente ai contesti letterari di riferimento. Nel libro dell'Esodo il Decalogo è proclamato subito dopo la fuga dall'Egitto e il lettore segue lo svolgimento dei fatti. La contemporaneità della fuga e della proclamazione contribuisce a porre una certa enfasi sul contenuto del Decalogo. Al contrario, la versione contenuta nel Deuteronomio è inserita nel ricordo di quei fatti e propone uno sguardo retrospettivo su quanto è già stato narrato.¹

Il pregiudizio che generalmente accompagna il Decalogo consiste nel ritenere che, poiché si tratta di un testo biblico e poiché esso è un punto di riferimento per il catechismo cristiano, la sua comprensione debba essere relegata all'ambito religioso e che in alcun modo essa sia pertinente a quello letterario o filosofico. Detto in altri termini, il Decalogo viene privato della propria dimensione storico-culturale e, in quanto parola di Dio, viene separato da mondo. L'unico ruolo che gli viene riconosciuto tra gli uomini è, appunto, quello di essere un punto di riferimento della morale cristiana, ma proprio ciò impedisce di conoscerlo realmente. Contemporaneamente, il Libro dell'Esodo nel quale esso è contenuto è rimasto vivo nella storia umana, molti pensatori si sono soffermati sul suo valore e molti rivoluzionari se ne sono

¹ In questa sede accolgo la successione narrativa dei testi e tralascio la questione relativa a quale delle due versioni fu realmente quella originaria, in quanto non ha influenzato le successive interpretazioni del Decalogo.

serviti per fomentare le folle e giustificare il loro operato, segno della sua forza indelebile.² Come tutte le rivoluzioni che si rispettino, l'Esodo biblico si è concluso con il ripristino della legalità, ma esso solo ha conservato, al di là delle differenze storiche e dei secoli trascorsi, qualcosa di emblematico, che ha variamente sollecitato il ripetersi dell'esperienza rivoluzionaria. Emblematicità alquanto sorprendente, dato che in questa rivoluzione non figurano eroi. Può forse dirsi eroe il profeta Mosè, reticente nell'accettare la missione (Es 3,7-13) e poi sempre sostenuto dalla mano di Dio? Può forse considerarsi eroico il popolo di Israele che viene trascinato fuori dall'Egitto per iniziativa di Jhwh e che per tutto il tempo continua a lamentarsi fino al punto di rimpiangere la casa della schiavitù (Es 16,2-3; 17,3)? Forse, l'unico atto di vero eroismo può essere individuato in ciò che segue l'esodo, ovvero nel perseverare nella fede in Jhwh fino al punto di restare 'soli', cioè senza l'aiuto dei grandi Imperi dell'epoca. L'emblematicità dell'Esodo non sta nell'esito felice, pure incoraggiante e suggestivo, ma nel modo in cui vi si è giunti: il processo educativo che ha trasformato un'accozzaglia di schiavi in popolo eletto, strumenti di lavoro in persone, esiliati in cittadini. La trasformazione è duplice, religiosa e politica, resa possibile dalla nuova coscienza che gli Israeliti hanno faticosamente acquisito grazie all'azione salvifica di Dio, cioè alla cura e al riconoscimento che Egli offre al suo popolo, ma anche alla fiducia che quest'ultimo ripone in Lui. È soltanto al termine di questo processo che il Decalogo viene proclamato.

Quello che fuori del contesto potrebbe sembrare un semplice credo religioso, posto a termine dell'esperienza dell'Esodo, è in realtà il primo vero ordinamento sociale e politico di Israele, nel quale antropologia e religione giocano un ruolo di primo piano. La fuga dall'Egitto è per prima cosa un'azione politica, è il rifiuto della schiavitù e della sottomissione a un sovrano straniero e terreno. Perciò non possiamo accogliere il pregiudizio che ci persuade a pensare al Decalogo come ai «dieci comandamenti» insegnati dal catechismo della Chiesa cattolica e protestante, anche perché questo contributo si ridurrebbe alla mera ripetizione di fatti

² Per il ruolo che il Decalogo ha giocato nelle Rivoluzioni successive cfr. M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*. Per una storia critica del concetto di rivoluzione, si veda G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione*, in particolare pp. 5-47.

già noti, senza rendere ragione della ricchezza della pericope. L'obiettivo di questo lavoro consiste, in primo luogo, nel prendere coscienza e dimostrare che questo testo è molto diverso da come lo abbiamo conosciuto finora, quale elenco di precetti che può essere estrapolato dal contesto nel quale si trova.

Da una prospettiva più ampia, questa ricerca ha uno scopo che trascende il testo preso in esame: essa nasce dalla non condivisione di un certo formalismo giuridico, che svuota la norma del suo significato e la priva della sua ragion d'essere, dimenticando che esperienza, processualità, partecipazione individuale, responsabilità del singolo e collettiva, sono sue caratteristiche essenziali, sia essa giuridica o etica. Per recuperare tutto questo, si è scelto di proporre per analogia lo studio del Decalogo che, nella tradizione cristiana e nella cultura occidentale, è stato considerato il modello (e a volte il fondamento) del formalismo etico e giuridico. Questo lavoro non consiste di uno studio della ricezione medievale o moderna del Decalogo, tuttavia nasce dalla consapevolezza del fatto che nel corso dei secoli esso è stato privato del suo significato storico e politico. Non è neanche uno studio sulla norma biblica in generale, ma su quella che emerge da uno specifico testo del Libro dell'Esodo, fortemente radicato nel nuovo contesto politico in cui Israele si trova sia all'interno della trama narrativa, sia all'epoca in cui il testo viene redatto.³ Lo scarto temporale tra tempo degli eventi e tempo della narrazione spinge a leggere questo testo come *analogon* degli eventi contemporanei all'autore⁴ che lo ha inserito in quella cornice. Il lavoro gioca quindi su un duplice piano: il primo è quello relativo al Decalogo in rapporto al suo contesto storico-letterario, il secondo è il Decalogo come

³ Come avrò modo di approfondire in seguito, lo scarto tra il tempo narrativo e il tempo storico è una conseguenza della stratificazione redazionale: il testo che sto per analizzare fu redatto in un arco di tempo piuttosto ampio, senza, però, che di volta in volta venissero segnalati i vari interventi. Da parte mia, non insisterò troppo su questa non coincidenza dei tempi, perché a volte essa richiede un approfondimento della composizione del testo superfluo rispetto alle riflessioni che cerco di sviluppare. Cfr. G.L. PRATO (ed), *La storiografia nella Bibbia*; P. RICOEUR, *Tempo e racconto II*, in particolare pp. 146-165.

⁴ Preferisco utilizzare il termine «autore», poiché ritengo che colui (o coloro) che ha organizzato il testo come lo conosciamo oggi, lo abbia pianificato in modo cosciente. Diversamente, il redattore si limita a raccogliere, selezionare e raggruppare il materiale, ma non ne pianifica la struttura generale. Nell'impossibilità di ricostruire l'identità di uno o più autori e redattori userò per convenzione il singolare. Cfr. P. SACCHI, *Le Pentateuque, le Deutéronomiste et Spinoza*.

strumento di indagine per alcune questioni che esso solleva e che tornano nei dibattiti contemporanei.

Generalmente si pensa al Decalogo come ad una successione di comandamenti che, nell'ambito della cultura cristiana, devono essere imparati a memoria. Essi sono considerati qualcosa di inconfutabile e di immutabile e questa prospettiva permette la loro de-contestualizzazione. Nel corso dei secoli, infatti, esso è divenuto un paradigma del formalismo etico e politico: non importa come e perché esso sia stato formulato, importante è solo che esso venga rispettato.⁵ Limitare la propria azione all'obbedienza, significa rinunciare a riscoprire in modo cosciente il valore e l'importanza di leggi tanto antiche quanto prive di limiti temporali. Se agire in modo conforme alla norma significa semplicemente adeguarsi a ciò che è preordinato, in che termini si può parlare di responsabilità e di libertà? Che ruolo giocano responsabilità e libertà nella relazione tra il singolo e la comunità?

Questo approccio non solo tradisce il senso del testo, ma impedisce di coglierne aspetti fecondi. Lo tradisce, perché contraddice il ruolo che esso assolve nel contesto letterario nel quale i redattori hanno deciso di tramandarlo. Posto al termine di un cammino di liberazione come chiave di volta del processo di auto-consapevolezza religiosa e, soprattutto, politica di Israele, sarebbe una contraddizione interna voler leggere il Decalogo come una nuova forma di costrizione, di schiavitù. Qui non si ha intenzione di negare l'aspetto imperativo e vincolante del Decalogo, ma di dimostrare che esso è tale in un senso diverso, di metterne in luce la profondità e la ragione ultima, ma per riscoprire tutto questo è necessario ri-comprendere questo testo all'interno di un percorso storico-politico nel quale l'adesione interiore dell'individuo gioca un ruolo determinante. La legge stabilita è, sì, un comando, ma la sua ragion d'essere è data dalla storia che la precede: essa è il risultato della crescita di una relazione tra Dio e il suo popolo e della liberazione dalla schiavitù. L'etica nasce dal dono della liberazione e non il contrario, così come la legge è data dopo l'esperienza dell'Esodo, non prima, ed è per questo che essa è veramente dono: Israele deve rispettare la legge non per essere salvato, ma perché è stato salvato.

⁵ L'interpretazione formale del decalogo è uno dei principali obiettivi polemici di Crüsemann, cfr. F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, p. 29.

Le dieci parole, lungi dall'essere un pesante fardello, sono il segno e l'espressione di una vita nuova, la via che mantiene l'uomo libero: le norme non si riducono alla mera imposizione di divieti, ma delimitano e garantiscono lo spazio della libertà. Non l'assenza di regole, ma il loro sapiente coordinamento, insieme alla memoria dell'esperienza della liberazione, rendono la libertà possibile e fruibile. La libertà e le norme che ne garantiscono la conservazione, sono possibili solo all'interno di uno spazio condiviso, cioè in uno spazio di relazioni: «La libertà – scrive Hannah Arendt – è la vera ragione per cui gli uomini vivono insieme in un'organizzazione politica, l'elemento senza il quale la stessa vita politica sarebbe priva di significato. La politica trova nella libertà la sua ragion d'essere, e nell'azione il suo ambito sperimentale».⁶

Nel mondo antico, greco ed ebraico, l'alternativa non era tra legge e libertà, ma tra legge e anarchia (e tra legge) o tirannide. La legge era quindi concepita come strumento efficace per la libertà dello Stato e dell'individuo, e ciò è quanto accade anche nel Decalogo.⁷ A differenza del mondo biblico, però, in quello greco-romano vigeva una netta separazione tra *jus* e *fas*, fra diritto civile e diritto divino, mentre nei codici medio-orientali veniva trattato solo il primo.

Il testo che sto per analizzare è caratterizzato da importanti differenze anche rispetto ai codici della tradizione giuridica medio-orientale alla quale esso appartiene: la redazione del Decalogo contenuta nell'Esodo compare, infatti, all'interno di una teofania. Gli studiosi concordano nel ritenere questo inserimento posteriore alla redazione del testo, ma ciò non elimina lo stupore di chi legge. La cornice teofanica conferisce alle dieci parole lo statuto di legge di Dio, di rivelazione e, contemporaneamente, duplica i piani della sua comprensione, aggiungendo a quello storico anche il piano metafisico e presentando quest'ultimo come verità del primo. A prima vista, la cornice teofanica rende problematica la coesistenza di due testi simili (Es 20 e Dt 5) con il medesimo fine (la conservazione di una vita libera): qual era il ruolo della legge e quale il senso del suo essere rivelata, intesa, cioè, come eterna e immutabile? Le due versioni del Decalogo contengono

⁶ H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, p. 196.

⁷ Cfr. F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*; J.-L. SKA, *Diritto biblico e democrazia occidentale*, p. 18.

alcune differenze, che rendono problematica l'accezione di codice (nel senso moderno del termine) per le raccolte legislative del Pentateuco, e tuttavia non possiamo rinunciare a definirle leggi. Per rispondere a questi interrogativi, seguendo l'orientamento dell'esegesi contemporanea, analizzerò il testo nella sua versione finale, in particolare quella contenuta nel Libro dell'Esodo, poiché – come ho già accennato – essa pone in modo più evidente il legame tra legge ed esperienza di liberazione.

Lo scopo del lavoro che seguirà consiste di un tentativo di comprensione della genealogia del concetto di norma in Es 20,1-17, cioè dell'origine del senso normativo del testo, dei modi in cui esso si esplicita e delle particolari sfumature che lo caratterizzano. Non è uno studio sull'origine del testo come tale, ma del suo significato – quello che esso sembra offrirci, non quello che il lettore gli attribuisce a partire dal proprio tempo e da sé – pertanto, solo in alcuni momenti mi soffermerò sulle ipotesi relative alla sua redazione. La domanda sull'origine del Decalogo rimane sempre aperta, ma sono più interessata al suo risultato, cioè al significato e al ruolo della sua redazione finale, quale la tradizione ci ha consegnato: perché quella e non altre?

Questo testo appartiene a due tradizioni religiose che fanno intrinsecamente parte della cultura occidentale, l'ebraismo e il cristianesimo, che lo hanno variamente interpretato nel corso dei secoli. All'interno di queste tradizioni, Es 20,1-17 è considerato uno dei principali, se non il più importante, fra i testi normativi in ambito etico e religioso. Un attento esame dei versetti lascia però intendere che esso non è riducibile ad una semplice sequenza di comandamenti. In che modo è stata possibile questa riduzione? In che modo si può dimostrare che esso è, sì normativo, ma in un senso diverso dal semplice comando esteriore, puramente formale? A cosa giova il recupero della complessità del testo, se già sappiamo di doverne comunque accogliere da ultimo il senso imperativo? Infine, che senso può avere, oggi, lo studio del Decalogo? Può esso fornirci gli strumenti per meglio comprendere, in via analogica, l'attuale dibattito etico-politico, per quanto concerne il rispetto della norma etica/giuridica e la complessità delle relazioni che legano soggetto agente e diritto, forma e contenuto, responsabilità e azione?

Per rispondere a questi interrogativi è necessario condurre la ricerca su due piani fortemente intrecciati fra loro: uno è quello

letterario e storico-culturale, l'altro è speculativo. Il primo ci permette di restituire la pericope al suo contesto originario e di distinguere gli elementi contingenti da quelli che hanno valore permanente; il secondo consiste nella riflessione sul significato ulteriore del testo, in ambito filosofico e teologico.

I presupposti da cui muove la ricerca sono almeno due: il primo consiste nella convinzione che la cultura occidentale eredita da quel brano un'idea di norma più complessa di quanto risulti da una lettura superficiale della pericope e dai pregiudizi che l'accompagnano. Il Decalogo è il risultato di un cammino storico che acquista il suo senso più profondo da un contesto più ampio. Esso è *Erlebnis*, in senso fenomenologico e gadameriano, «non solo in quanto è stato vissuto e sperimentato, ma in quanto il suo essere vissuto ha avuto una particolare intensità che gli conferisce un significato permanente».⁸ Contemporaneamente, esso è *Erfahren*, nel senso di «intraprendere un viaggio»,⁹ perché nel suo toccare qualcosa di essenziale dell'esperienza, spinge l'umanità a proseguire per questa via.

Tra le esperienze che Israele vive, solo l'Esodo accoglie entrambi i modi dell'esperire: il passaggio del Giordano, l'inizio della monarchia con Davide, l'inaugurazione del Tempio sotto Salomone, sono possibili solo in conseguenza della nascita del popolo e della sua organizzazione politica. Lo stesso Jhwh si riferisce a se stesso – rispetto a Israele – come a «colui che ti ha fatto uscire dall'Egitto» (cfr. Ger 23,7) e non, per esempio, come «colui che ti ha fatto entrare nella terra promessa». In generale, tutto l'Antico Testamento fa riferimento all'Esodo come all'evento principale della storia di Israele e il Decalogo ivi contenuto segna una tappa del progresso politico e morale di Israele, il momento

⁸ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, p. 88.

⁹ Storicamente, da Kant in poi *erfahren* indica l'esperienza della natura, per poi riferirsi anche ad altri tipi di esperienza (arte, religione) come 'gusto dell'infinito' (Schleiermacher). Con i post-kantiani *erfahren* indica il rapporto tra uomo e Dio in quanto settore determinato dell'esperienza. Qui mi riferisco all'analisi di G. MARRAMAO, *Kairos*, p. 47, in cui l'autore distingue *Er-lebnis* con il significato di esperienza-vita e *Er-fahren* nel senso di intraprendere un viaggio: tra un'esperienza che permane ed una che spinge a intraprendere un cammino. Mi sembra che l'Esodo, e il Decalogo in particolare, comprenda in sé entrambe: un vissuto che spinge a proseguire oltre. Cfr. anche G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione*, p. 200, in cui, nell'elaborare la concezione spengleriana di *Kultur e Zivilisation*, Marramao utilizza il termine *Erlebnis* per indicare quell'immediatezza dell'esperire che, nel crollo di una civiltà, viene percepito – col senno di poi – come legge inesorabile interna alla parabola della civiltà stessa.

della sua trasformazione da schiavo a popolo-nazione, trasformazione che non è solo esteriore, formale, ma direi ontologica, poiché è mediante essa che Israele viene all'esistenza. La relazione privilegiata con Jhwh fa di Israele il popolo eletto e solo rispetto a Dio il rapporto privilegiato può definirsi elezione. Israele non è il popolo più piccolo fra tutti i popoli, ma il popolo di Dio e ciò costituisce l'unico criterio valido per orientare il comportamento dei suoi membri.

Il secondo presupposto di questa ricerca è rappresentato dalla convinzione che il testo biblico, anche quando non direttamente citato, sia parte integrante della tradizione occidentale, della mentalità corrente e della cultura etico-politica:

«L'Esodo (o la successiva lettura dell'Esodo) fissa lo schema. E a causa della centralità della Bibbia nel pensiero occidentale e della sua continua rilettura, lo schema è penetrato nella nostra cultura politica».¹⁰

Ciò è stato possibile perché la Bibbia è stata per molti secoli la fonte dalla quale ha attinto il diritto di una parte del mondo. Alcuni presupposti, idee e concetti fondamentali del diritto biblico, compaiono in varie forme nella tradizione cristiana e, più in generale, in quella occidentale.¹¹

¹⁰ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, p. 90.

¹¹ L'Occidente, al quale qui ci si riferisce, consiste principalmente di un ambito culturale, con una forte dimensione diacronica, caratterizzata, secondo la ricostruzione di Bermann, dall'eredità del diritto romano, dalla filosofia greca e dalla tradizione biblica ebraico-cristiana. Cfr. H. BERMAN, *Diritto e rivoluzione*. Parzialmente alternativa alla tesi di Bermann è quella di Luiselli, il quale individua tre componenti nella formazione della cultura occidentale: il mondo romano-cristiano, quello germanico e quello celtico. Esse confluirono in un'unica corrente culturale attraverso due eventi principali: il primo furono le immigrazioni germaniche nella Romània occidentale e il loro successivo costituirsi in regni. Il mescolarsi delle etnie determinò importanti cambiamenti linguistici e, soprattutto, rivolgimenti politico-istituzionali, al culmine dei quali troviamo l'Impero carolingio. Il secondo fu il trionfo del cristianesimo che attraverso l'uso del latino permise la nascita di una koine intellettuale. Cfr. B. LUISELLI, *La formazione della cultura europea occidentale*. Un'indagine di tipo letterario è quella di E. AUERBACH, *Mimesis*. In quest'opera Auerbach preferisce tralasciare il termine Europa e utilizzare Occidente, intendendo con esso un ambito culturale che subisce solo marginalmente l'influenza della tradizione russa, ma comprende, da un lato, la Bibbia e Omero – alle origini –, dall'altro, una lunga storia letteraria, fino a Virginia Woolf ed estende il suo raggio d'azione fino alle coste asiatiche, al Medio Oriente e alla lontana Australia. Sul piano della riflessione politica: «[l'occidente] intende infatti se stesso non come centro, bensì come parte, come appendice che si è staccata dalla matrice asiatica attraverso una diaspora lacerante. L'antitesi oriente-occidente è per questo costitutiva della Kultur europea: ha radice nel senso di mancanza e incompletezza che è alla base della pretesa occidentale di foggare il mondo con la sua

L'esperienza dell'esodo, al quale il Decalogo appartiene, resterà come emblema dell'emancipazione sociale anche nei secoli successivi e per altri popoli:¹² la rivoluzione, in quanto 'rottura', ha spezzato la circolarità del tempo, così come era concepita dai Greci.¹³ Nella Bibbia, la fuga dall'Egitto e il dono della legge da parte di Dio al popolo sono gli eventi attraverso i quali irrompe nella storia una concezione lineare del tempo: un tempo destinato ad andare avanti, a non ripetersi. Il 'non ritorno' svela che le cose possono cambiare, che l'uomo, con l'aiuto di Dio, può trasformare ciò che sembrava ormai cristallizzato. Ecco allora che la legge non può, per sua stessa genesi, essere un'altra gabbia, un'altra forma di schiavitù, ma si delinea come lo strumento di conservazione della libertà.

Questi, dunque, sono i presupposti che hanno legittimato la scelta del testo biblico in un contesto filosofico politico: il fatto che il concetto di norma che il Decalogo esprime e che la cultura occidentale eredita sia più complesso di quanto appaia in prima battuta, e il fatto che la tradizione biblica sia parte integrante della cultura occidentale. Prima di passare al lavoro, è necessario chiarire brevemente il metodo d'indagine utilizzato.

Il metodo

Nel presentare questo lavoro ho accennato ai diversi piani di lettura cui si presta il testo scelto: letterario, storico, culturale, politico, speculativo. Essi offrono punti di vista differenti sullo stesso oggetto e contemporaneamente impongono metodi di analisi diversi. Per gli obiettivi che intendo perseguire, è possibile scegliere tra due percorsi: il primo è di tipo storico, parte dal testo veterotestamentario e si sofferma su alcuni momenti della storia del pensiero occidentale, arrivando fino ai dibattiti contemporanei.

praxis. Pretesa di supremazia, non di centralità»; G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione*, p. 71. L'Autore riprende l'analisi di Jaspers e il tema dell'autodefinizione dell'Europa in relazione alla polarità Oriente-Occidente anche in G. MARRAMAO, *Passaggio a Occidente*, pp. 59 ss. L'opera di riferimento è K. JASPERS, *Origine e senso della storia*.

¹² Walzer cita numerosi avvenimenti rivoluzionari che si sono richiamati all'esodo biblico, tra questi: la rivolta contadina in Germania, la Rivoluzione americana, la Rivoluzione francese, cfr. M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, pp. 12-13.

¹³ Cfr. H.N. SCHNEIDAU, *Sacred Discontent*.

Nel percorrere questa strada, il rischio consiste nel non potersi soffermare adeguatamente sul testo e di perdere di vista lo scopo dell'intero percorso.

Il secondo si concentra sul testo scelto, ne individua alcune questioni salienti e le affronta chiamando in causa anche interlocutori di epoche successive, al fine di rendere più evidenti le analogie con alcune questioni trattate nei dibattiti moderni, ma anche i limiti di 'continuità' e 'derivazioni' concettuali che meriterebbero maggiore cautela.

Entrambi i percorsi non possono essere esaurienti e la loro efficacia dipende esclusivamente dal risultato raggiunto. La mia preferenza va al secondo percorso, poiché mantiene costante il contatto con il testo e pone l'accento su alcuni dei momenti essenziali della sua eredità concettuale. Concentrerò, pertanto, la mia attenzione sull'analisi del testo e in un secondo momento individuerò alcune questioni principali, che saranno affrontate chiamando in causa anche interlocutori di epoche successive.

Sul piano letterario, analizzerò il testo ebraico fissato al tempo di Qumran¹⁴ e più volte rielaborato nel corso dei primi

¹⁴ Evito volutamente la dubbia connotazione di testo originale poiché la fissazione del testo ebraico fu oggetto di un lungo processo di revisione, precedente la nascita del cristianesimo. Cfr. Ph.R. DAVIES, *Scribes and Schools*. La preferenza per questa versione è motivata dal fatto che essa è normativa per gli ebrei e, da Girolamo in poi, è di riferimento anche per i cristiani. Con l'avvento del cristianesimo e la distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. la questione del testo ha preso direzioni inaspettate. Cfr. D. BARTHÉLEMY, *L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie*, e, dello stesso autore, *Pourquoi la torah a-t-elle été traduite en grec?*, in particolare pp. 35-36; C. HEZSER, *The Social Structure of the Rabbinic Movement*, pp. 66-77; 171-180; 186-214. Per quanto concerne i testi ritrovati a Qumran, c'è un ampio dibattito – tra i numerosissimi che hanno originato – sul ruolo che essi hanno avuto nella storia del testo biblico, cfr. B. CHIESA, *Biblical and Parabiblical Texts from Qumran*. Basti pensare che fino alla scoperta dei testi qumranici, la Bibbia ebraica ci era nota solo attraverso i manoscritti medievali, con tutti i rischi che una lunga trasmissione e trascrizione testuale comporta. È possibile che all'origine dei manoscritti vi fosse un gruppo simile agli esseni, ma non coincidente con essi. Il corpo di testi ritrovato copre un arco di tempo che va dal III secolo a.C. alla prima metà del I d.C. e, verosimilmente, non coincide con la Bibbia che conosciamo oggi. In linea generale possiamo dire che i testi qumranici polemizzano contro il sacerdozio gerosolimitano, ma non siamo in grado di ricostruire – neanche in via ipotetica – un canone o un testo pre-masoretico. Certamente siamo in balia delle scoperte archeologiche, ma la casualità dei ritrovamenti vuole che i testi biblici più citati nei manoscritti di Qumran, siano gli stessi che più frequentemente compaiono nel NT. Per le ipotesi sul gruppo di Qumran cfr. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Qumran Origins and Early History*; P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*; per i testi considerati rivelati dal gruppo di Qumran cfr. C. MARTONE, *I LXX e le attestazioni testuali ebraiche di Qumran*, e, dello stesso autore, *The Judaean Desert Bible*; L.H. SCHIFFMANN, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*; N.A. SILBERMAN - D. SMALL (edd), *The Archeology of Israel*; E. STERN, *Archeology of the Land of the Bible*.

secoli del cristianesimo,¹⁵ attraverso la lettura narrativa, cioè sincronica, che valuta il testo nella sua interezza e mette in relazione le singole parti con il tutto, permettendo così di cogliere contemporaneamente l'unità e le incongruenze del testo. In qualche caso farò uso della lettura critico-esegetica, soprattutto qualora sia necessario il confronto sinottico di entrambe le redazioni del Decalogo all'interno del canone (Es 20 e Dt 5). Con questi due metodi intendo raggiungere almeno due scopi: 1) la fissazione e la comprensione del testo; 2) il chiarimento di alcuni aspetti che ci aiutano a liberare il testo dai pregiudizi che lo accompagnano. Lo studio del lessico e quello del contesto sono, quindi, la base di ogni successiva considerazione: ogni interpretazione può approfondire e completare le domande e i metodi dell'esegesi, forse anche correggerle, ma mai sostituirle.

La lettura diretta del testo rimane il punto di riferimento fondamentale di questa ricerca, anche se essa si configura più come strumento che come fine. Non è pertinente a questo contributo, infatti, la formulazione di nuove ipotesi esegetiche, mentre si vuole favorire l'acquisizione di una maggiore consapevolezza di fronte a un testo che, proprio perché noto, rimane sconosciuto. L'atteggiamento con il quale ci si deve disporre di fronte al Decalogo non consiste nell'adattarlo ad un pensiero già compiuto, ma nel lasciare che sia esso a interrogarci. Certamente ciò è possibile nella misura in cui si è sensibili a determinate questioni piuttosto

Per la datazione dei manoscritti qumranici cfr. F.M. CROSS jr, *The Oldest Manuscripts from Qumran*; F.M. CROSS jr - S. TALMON (edd), *Qumran and the History of Biblical Text*. Per la copia della Legge cfr. B.Z. WACHOLDER, *The 'Sealed' Torah versus the 'Revealed' Torah*; E.D. HERBERT, *Reconstructing Biblical Dead Sea Scroll*.

¹⁵ Non è questa la sede per approfondire i contrasti tra gli ebrei e i cristiani dei primi secoli. Qui è sufficiente accennare che i cristiani fecero maggior uso della traduzione greca perché in breve tempo l'influsso dei giudei che si erano convertiti si affievolì. Di conseguenza i rabbini sollecitarono la revisione del testo greco per conformarla il più possibile a quello ebraico, che, però, non aveva ancora assunto la sua forma canonica. La storia della formazione del canone ebraico è, infatti, estremamente complessa, basti pensare che le notazioni vocaliche del testo ebraico dei libri canonici (testo masoretico) furono inserite in età relativamente recente, molto tempo dopo le consonanti e che propongono varianti rispetto alle traduzioni greche. Inoltre, al principio dell'era cristiana i testi ebraici erano ancora suscettibili di variazioni. La chiusura del canone palestinese avvenne solo in seguito alle catastrofi che la comunità ebraica subì da parte dell'impero romano fra la metà del I secolo e la metà del II secolo d.C. Cfr. G. GARBINI, *Il ritorno dall'esilio babilonese*, in particolare pp. 121-143; D. BARTHÉLEMY, *L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie*; FILONE, *De vita Mosis*, II, 34.37.40; J. MAIER, *Il giudaismo del secondo tempio*, pp. 19-21, 352-355; P. SACCHI (ed), *Il Giudaismo palestinese*; E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, II, pp. 553-554.

che ad altre, ma questa vuole essere l'unica condizione posta al di fuori del testo.

Nel corso della ricerca, il pericolo maggiore consiste nel lasciar prevalere l'esegesi biblica e la ricostruzione storica sulla riflessione teorica, mentre le prime due devono avere un ruolo unicamente strumentale (ma non strumentalizzante) nei confronti di quest'ultima. «Nulla è a caso nella Bibbia» dicono i rabbini: lo studio del testo ebraico diventa il primo passo necessario per la sua comprensione, poiché l'uso delle parole e le corrispondenze linguistiche fra i testi non sono mai casuali.¹⁶ L'antico Israele, nel quale il Decalogo ha avuto la sua genesi, rielabora in modo originale molti elementi delle tradizioni egizia, babilonese, cananea, conferendo loro nuovo senso e trasfigurandoli in azione divina. La narrazione, che spesso si esprime in un linguaggio mitico, diventa il luogo della rivelazione. È quindi necessario fare lo sforzo di avvicinarci ad essa rinunciando alle categorie e ai criteri tipici del sapere che provengono dalle tradizioni greca e latina per assumerne altre più adeguate alla comprensione del testo biblico.

Concretamente il lavoro è suddiviso in quattro parti, corrispondenti ad altrettanti capitoli: la prima parte intende anzitutto fissare i punti salienti dell'esegesi contemporanea, isolando le problematiche principali. L'obiettivo consiste, da un lato, nel mostrare la complessità del testo e degli strumenti che permettono di capire intorno a quali temi esso è organizzato, dall'altro, di evitare di proiettare su di esso tematiche che gli sono estranee. Ne consegue che l'ambito di indagine sarà delimitato dalle questioni poste dal testo (e non 'al' testo). Questa prima parte è necessaria al fine di acquisire gli strumenti per una riflessione che abbia il suo fondamento nella pericope scelta, per inserire la ricerca in un contesto più ampio e, infine, per mostrare alcune problematiche che facilmente sfuggono ad una lettura superficiale del testo biblico.

La seconda parte tratta direttamente Es 20,1-17: inizia con l'analisi del testo e si sofferma su alcune questioni lessicali di particolare interesse. Lo scopo di questa parte consiste nel mettere in luce l'importanza del lessico nell'espressione dei contenuti e, insieme, comprendere il limite e l'apporto proveniente dalle traduzioni.

¹⁶ «Il vocabolario si rivela semanticamente necessario per una esatta comprensione delle procedure giuridiche e del loro senso»; P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, p. 11.

Nella terza parte il lavoro prosegue con una trattazione più generale della pericope in chiave politica e viene inserita all'interno del più ampio contesto culturale dell'antico Medio Oriente. Da questa prospettiva il testo solleva alcune questioni che conservano una certa attualità: il monoteismo biblico e la sua traduzione politica; la religione jahwista come strumento dell'indipendenza politica; l'analogia tra i primi codici medievali e le raccolte giuridiche del Pentateuco; la nascita del diritto moderno come origine del formalismo giuridico. Come sempre in questi casi, resteranno sullo sfondo o saranno tralasciate molte questioni che avrebbero meritato una trattazione a parte, ma non era possibile fare altrimenti. L'intento che guida questo capitolo consiste nel dimostrare la possibilità di leggere il Decalogo da una prospettiva nuova.

Nel fare riferimento al testo biblico non sempre mi soffermerò sulla distinzione tra storia e racconto, cioè tra fatti realmente accaduti e fatti narrati: questa distinzione richiederebbe, a volte, di approfondire le fasi redazionali del testo, oppure gli avvenimenti storici e i tempi della loro narrazione, ma senza fornire ulteriori elementi per migliorare la comprensione della questione principale, cioè la genesi della norma. Il lettore noterà, pertanto, alcune imprecisioni in questo senso, ma in riferimento al tema era sufficiente prendere in considerazione il testo biblico nella sua redazione finale, senza confrontarlo necessariamente con gli eventi contemporanei alla sua redazione.

L'ultimo capitolo è dedicato alla discussione di due importanti questioni: la prima è l'«alleanza», che nel pensiero moderno trova delle analogie nel contrattualismo di Hobbes, Spinoza e Rousseau; la seconda è l'«uguaglianza», che ha la sua traduzione politica nell'isonomia e nella democrazia, e che sarà qui messa a confronto con la tradizione greca e con le teorie di Dahl, Taylor, Apel. In entrambi i casi il Decalogo si pone come interlocutore problematico di questioni che la tradizione occidentale ha già affrontato e sulle quali torna costantemente.

Il filo rosso che idealmente lega i quattro capitoli è il dialogo aperto con il testo biblico e la possibilità di interrogarsi altrimenti, riscoprendo una parte della tradizione che troppo spesso confiniamo pregiudizialmente nella sfera religiosa.

Il primo capitolo e parte del secondo, fornendo gli strumenti per una lettura consapevole del testo biblico, permetteranno di

cogliere il modo caratteristico in cui il Decalogo tratta le questioni cui si accennava sopra. Nello stesso tempo, il confronto con le culture greco-latina e occidentale (direi meglio europea) moderna, riporta le questioni su un piano a noi più vicino e le pone in rapporto problematico con il testo biblico. Nel confrontare i due ambiti culturali si insisterà spesso sulla loro contrapposizione, ponendo l'accento su ciò che distingue il mondo biblico da quello greco-latino, piuttosto che su ciò che li accomuna. In questo modo si vuole dare maggior risalto alla necessità di non interpretare il pensiero biblico attraverso modelli che gli sono estranei e mettere in luce quegli aspetti dei quali, una volta assimilati dalla cultura occidentale, è stata dimenticata l'origine. Il terzo capitolo, prendendo le mosse dall'analisi testuale, vuole mettere in evidenza la necessità di diventare coscienti dello sguardo retrospettivo attraverso il quale il presente interpreta il passato e lo forza entro modelli di pensiero che non gli appartengono. Tra il testo e le sue interpretazioni rimane sempre uno scarto che, nel suo segnare un limite della possibile conoscenza, rappresenta un sovrappiù di orizzonte che amplia la visuale dell'osservatore.

Per riassumere, la ricerca procede su diversi livelli: lo studio del testo, come primo livello, costituisce la base delle riflessioni ulteriori. L'analisi lessicale, fondamentale per la comprensione dei concetti, ha sempre bisogno di un contesto culturale di riferimento, di precisazioni, di un orizzonte che gli conferisca senso. Vi è poi un livello di considerazioni teoriche che spinge ad andare oltre il testo e a individuare i nodi problematici che sottolineano la continuità tra passato e presente. L'ultima parte, nella quale vengono trattate l'alleanza e l'uguaglianza, può offrire soltanto un confronto problematico fra le considerazioni che emergono dallo studio del Decalogo e le riflessioni di autori provenienti dalla cultura occidentale. Tuttavia, è proprio quest'ultima parte ad offrirci la traccia di possibili sviluppi futuri.

Consapevole di non poter esaurire in una sola occasione l'oggetto di indagine, spero, da un lato, di aver tracciato in modo chiaro e credibile uno dei possibili percorsi che l'interpretazione di Es 20,1-17 suggerisce; dall'altro, di averne mostrato la fecondità nella nostra cultura e di aver dato sufficienti indicazioni per altri itinerari di riflessione.

Lo stato attuale della ricerca

La lettura di un testo biblico richiede sempre una certa cautela, non solo perché antico, ma soprattutto perché esso si presta, e talvolta esige, diversi livelli di lettura. Le vicende storiche, gli elementi mitici, la religione, la politica, l'etica e la spiritualità si trovano spesso all'interno di un'unica narrazione, ma richiedono metodi di analisi differenti. Da una prospettiva occidentale moderna siamo portati a interrogarci sulla veridicità di quanto narrato nella Bibbia, intendendo con ciò capire cosa sia storicamente accaduto. Così facendo, però, dimentichiamo che storia e mito sono categorie che provengono dal mondo greco: le narrazioni bibliche contengono entrambe, ma senza sentire il bisogno di distinguerle. Il narratore biblico, infatti, non mirava a descrivere la realtà, a darne un resoconto, ma a rivelare la verità. Per questo scopo tutto diventa mezzo.¹ L'accezione primaria del termine ebraico *'Ėmet* (verità) è «stabilità», «sicurezza»,² ma può significare anche – semplicemente – «verità

¹ Per le categorie di storia e mito nella Bibbia si veda l'analisi di E. AUERBACH, *Mimesis*, pp. 8-27, nel quale l'Autore fa un confronto tra il mondo omerico e quello veterotestamentario; L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*, in particolare pp. 1-36. Per un'analisi del concetto di mito è sempre utile R. PETTAZZONI, *Monoteismo e politeismo*, pp. 18-19, 23. Bisogna anche tener presente che il mondo greco antico ha sviluppato una storiografia intesa anche come riflessione sui fatti narrati, mentre essa è assente nei testi biblici, si veda in proposito H. CANKI, *Verità storica e verità mitica*, in particolare pp. 103-107. Per l'ermeneutica biblica cfr. P. RICOEUR, *Structure et herméneutique*. La tesi di Ricoeur si può sintetizzare come segue: non importa quale sia stata l'origine delle singole narrazioni bibliche, poiché la loro rappresentazione è unitaria, cioè non sono semplicemente poste le une accanto alle altre. In questa loro unità, esse costituiscono una Storia sacra, sono parti di un unico destino ed esprimono un unico senso. A differenza del mito, che manca di cronologia, poiché il suo inizio e la sua fine devono essere considerati contemporaneamente, le narrazioni bibliche hanno una scansione temporale ben definita e una evoluzione interna. Di particolare interesse è la trattazione dell'antropologo E. LEACH, *Genesis as Myth*, che applicò l'analisi strutturalista di L. Strauss ai racconti biblici. Per le categorie di mito, leggenda e storia nell'Antico Testamento, cfr. anche J.A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento*, pp. 77-89; G.L. PRATO (ed), *La storiografia della Bibbia*.

² In questa accezione, il concetto di verità corrisponde a quello antico medio-orientale, ma la radice dei termini è diversa: in akkadico abbiamo *kānu* «essere, saldo, stabile», ma

dei fatti» e «verità delle asserzioni». C'è poi un'accezione di verità riferita propriamente a Dio come a colui che 'fa' la verità perché porta a compimento le promesse, realizza la parola data.³ La situazione opposta è quella menzognera (*šeqer*), corrispondente al greco *pseudos*.⁴

I racconti biblici non vogliono essere una divagazione letteraria, né venire relegati al rango di tradizione mitiche:⁵ essi vogliono offrire, o forse anche imporre, la chiave di lettura della storia umana, di cui anche il lettore fa parte. La comprensione della Bibbia richiede, per attuarsi, un certo grado di adesione da parte di chi si cimenta nell'impresa, la capacità di riconoscersi come un possibile interlocutore del testo, di lasciarsi interrogare da esso, piuttosto che forzarlo in una direzione interpretativa di cui si è eredi e che, inevitabilmente, orienta lo sguardo. L'ermeneutica del testo biblico esige la rinuncia al pregiudizio, ovvero la necessità di accostarsi al testo come se lo si leggesse per la prima volta; l'attenzione per la parola, senza volerla sovraccaricare dei significati che essa ha acquisito successivamente;⁶ il riconoscimento del fatto che, pur volendo trasmettere un senso spirituale e una testimonianza teologica, il testo biblico rimane storicamente e culturalmente determinato.

Per questi motivi ritengo che non possa esserci una comprensione culturale del testo senza l'esegesi, perché solo l'attenzione a un certo modo di raccontare, preferito ad altri possibili, permette di conquistare uno sguardo di insieme e di individuare le domande alle quali la narrazione voleva rispondere, insieme alle risposte che essa ha elaborato.

anche «vero, fedele»; *Kittu* «verità» riferito a cose, a un patto, un discorso, persone, di un decreto divino ecc.

³ Cfr. B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, p. 197. Barr discute sia il significato di *dabar*, sia quello di *'emet*. Secondo lo studioso scozzese, il pericolo consiste nell'ipostatizzare i termini e nel confondere il ragionamento filosofico con le osservazioni linguistiche. Cfr. J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, pp. 186-192; 264-286.

⁴ Per esempio in ambito giuridico Dt 13,15. Per un approfondimento del campo semantico di *'emet*, anche con un confronto con i termini greci, si veda O. LORETZ, *La verità della Bibbia*, pp. 98-103. Uno studio al quale farò spesso riferimento per la semantica del linguaggio biblico e per la critica alla contrapposizione con quello greco è il già ricordato J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, pp. 264 ss.

⁵ A differenza delle religioni coeve dell'antico Medio Oriente, quella ebraica rifiutava di comprendere le sue tradizioni come miti. Già dal III secolo a.C. Israele aveva raccolto dei testi in canoni fissi, considerati in vari modi rivelati dal dio nazionale e, contemporaneamente, aveva conservato una certa mobilità testuale. Cfr. C. GROTANELLI, *La religione di Israele prima dell'esilio*.

⁶ Cfr. L.A. SCHÖKEL - J.M.B. ARAGÓN, *Appunti di ermeneutica*, in particolare pp. 9-16 nelle quali viene trattata la differenza tra ermeneutica ed esegesi.

La prima parte del capitolo è dedicata alle questioni redazionali: mi soffermerò sulla nascita del metodo storico-critico, che ancora oggi – nonostante i suoi limiti – rimane uno strumento di indagine efficace. Il capitolo prosegue con la presentazione di alcune teorie esegetiche che animano il dibattito attuale e costituiscono lo sfondo dal quale emergono le questioni che tratterò nel corso del lavoro. Non è mia intenzione proporre nuove teorie esegetiche, quanto piuttosto mettere in evidenza la problematicità del testo e l'impossibilità di racchiuderlo in un modello elaborato precedentemente. Il presupposto di questo modo di procedere consiste nel considerare il testo biblico come il risultato di un lungo processo storico-letterario, che riflette la graduale formazione dell'esperienza religiosa e del pensiero teologico, il cui significato non è circoscrivibile in una delle sue tappe, ma esclusivamente nello sguardo di insieme, anche quando esso appare frammentario.

1. Questioni principali relative alla redazione del testo e l'influenza del deuteronomismo

Prima di affrontare il testo, sarà utile mettere in evidenza alcuni punti di riferimento della trattazione: una parte di essi riguarda il rapporto fra il Decalogo e il contesto narrativo nel quale è situato, un'altra, invece, la storia di Israele e il modo in cui essa ha influito nella redazione della nostra pericope attraverso la cosiddetta scuola deuteronomista.

Come la maggior parte dei testi biblici, anche Es 20,1-17 ha avuto una lunga genesi storico-letteraria, che induce a tener presenti fin da ora quattro aspetti che ritroveremo anche nella successiva rassegna sulle teorie esegetiche contemporanee: 1) La lunga storia redazionale rende credibile l'ipotesi dell'esistenza di un testo originario; 2) è verosimile che il testo originario abbia avuto un uso culturale; 3) allo stesso modo sembra possibile che in un secondo tempo esso fu ampliato e inserito nel Pentateuco; 4) il testo finale mostra di avere forti legami con il libro dell'Esodo, anche se la redazione originaria sembra essere quella contenuta in Dt 5.

Sul piano teologico, anche se il Decalogo fu inserito solo in un secondo tempo nella cornice nella quale oggi si trova, il legame con la teofania del Sinai è inconfutabile. Probabilmente in origine i due testi ebbero genesi autonoma, infatti né Ger 7, né Os 4, che conten-

gono una lista di precetti simili a quelli del Decalogo, accennano alla teofania, nonostante essa possa rafforzare la loro argomentazione. È verosimile, pertanto, che il Decalogo, fu inserito intenzionalmente nella cornice teofanica quando entrambi i testi erano già ben strutturati. Nel lavoro che seguirà mi soffermerò soprattutto sul punto 4, poiché permette di considerare il Decalogo nel contesto della vicenda cruciale della storia di Israele, la liberazione dalla schiavitù in Egitto.

La tradizionale divisione in due del Decalogo distingue tra i comandamenti divini (vv. 3-11) e i comandamenti sociali (vv. 12-17). La struttura interna è così suddivisa: autopresentazione (v. 2);⁷ comandamento principale (vv. 3-6) e comandamenti singoli (vv. 7-17).⁸ Sul piano stilistico, la pericope è suddivisa in due parti: il discorso in prima persona (vv. 2-6) e quello in terza persona (vv. 7, 10, 11, 12). Sul piano lessicale, mi soffermerò sulla presenza di due nomi divini e sulla terminologia, la quale rinvia al punto di vista dell'autore biblico sulla narrazione. La complessità del testo lascia intravedere un rapporto dialettico tra il testo giunto a noi e la tradizione dalla quale proviene. Il linguaggio qui utilizzato riflette inoltre una coscienza che Israele ha di se stesso che sarebbe impensabile senza l'esperienza dell'Esodo, storica o letteraria che sia. Un ultimo aspetto di cui tener conto è la presenza di due versioni del Decalogo nel Pentateuco (Es 20,1-17; Dt 5,6-21) pronunciato in entrambi i casi direttamente da Dio al popolo. Pur trattandosi dello stesso testo, esse si distinguono per alcuni elementi e oggetto di questo lavoro è quella che, nella redazione finale, è contenuta nel libro dell'Esodo. Il contesto dell'Esodo, infatti, suggerisce interessanti considerazioni sul ruolo della legge all'interno della storia di Israele ed è l'evento fondativo al quale si richiamano entrambe le versioni.

Tra i numerosi testi legislativi dell'Antico Testamento, il Decalogo è senz'altro quello principale, poiché, da un lato, suggella l'alleanza fra il popolo e il proprio Dio; dall'altro, perché è l'unico testo ad essere stato trasmesso direttamente dal Dio al popolo.⁹ Per quanto concerne la sua redazione originaria, gli studiosi, a parte qualche

⁷ Parlare di autopresentazione per il v. 2 costituisce già una presa di posizione importante, ma approfondirò in seguito questo punto (cfr. *infra*, cap. II, § 2). Per ora mi limito ad anticipare che l'interpretazione di questo versetto condiziona quella di tutta la pericope e porta a conclusioni diverse.

⁸ Per la struttura tripartita del Decalogo si veda C. DOHMEN, *Der Dekaloganfang und sein Ursprung*.

⁹ Cfr. J.L. SKA, *Introduzione al Pentateuco*, p. 61.

rara eccezione, tendono a considerare il Decalogo del Deuteronomio come il testo più antico: a dispetto della successione narrativa con la quale gli avvenimenti vengono tramandati, questo libro¹⁰ testimonia, con ogni probabilità, il primo tentativo di elaborare una tradizione teologica comune a tutto il popolo d'Israele, tentativo che risale originariamente alla riforma di Giosia nel 622 a.C.

Nel corso del Novecento, a partire dagli studi di Martin Noth¹¹ in poi, sono state formulate numerose ipotesi riguardo al deuteronomismo, ovvero sull'influsso di questa corrente nella formazione del Pentateuco.¹² Non potendo qui approfondire l'analisi testuale del Libro del Deuteronomio, cercherò di avvalorare questa teoria sulla

¹⁰ A sviare il lettore inesperto è il titolo greco *deuteronomium*, «seconda legge», che traduce l'ebraico *mišneh tôrâ*. In realtà, la traduzione greca nasce dal fraintendimento di Dt 17,18, che si riferisce alla «copia di questa tôrâ» che il re deve trascrivere secondo l'esemplare custodito da sacerdoti e leviti. Beauchamp propone, però, anche una seconda opzione: la dicitura «seconda legge» potrebbe riferirsi alla *b'rit* della piana di Moab (Dt 28,69), quale attuazione dell'alleanza sinaitica nella forma della nuova alleanza profetica. Cfr. P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento II*, pp. 329-332; P. BOVATI, *Il libro del Deuteronomio (1-11)*; N. LOHFINK, *Ascolta, Israele*.

¹¹ M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*; dello stesso autore, *Storia di Israele*.

¹² Non è possibile verificare se questa scuola sia stato un gruppo o un movimento organizzato, oppure se si sia trattato di una generazione di teologi accomunati in qualche modo da una stessa prospettiva. In ogni caso oggi l'ipotesi della sua esistenza è molto discussa, ma non è stata sostituita da un'altra altrettanto convincente. In merito al deuteronomismo è possibile constatare una certa quantità di testimonianze scritte, caratterizzate da un linguaggio e da un'ideologia comuni, che fanno pensare a una stretta vicinanza con il Deuteronomio, ma non essendoci alternative valide preferisco utilizzare ancora questa categoria. In questa sede mi limito a segnalare alcuni studi: M. WEINFELD, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*; W.M.L. DE WETTE, *Dissertatio critica*. La problematica del deuteronomismo viene presto connessa a quella wellhausiana delle fonti del Pentateuco, cfr. N. LOHFINK, *Einführung*, in N. LOHFINK (ed), *Das Deuteronomium*, nel quale l'Autore ripercorre la storia degli studi sul Dt. Quasi vent'anni prima, Martin Noth aveva formulato l'ipotesi di un autore deuteronomista, il quale avrebbe pianificato il quadro storiografico che va dal Dt a 2Re, cfr. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Cfr. anche S. BARBAGLIA (ed), *Deuteronomismo e Sapienza*; G. BRAULIK, *Il Deuteronomio e la nascita del monoteismo*. Braulik pone l'accento sul cambiamento di prospettiva che caratterizza il pensiero deuteronomista: all'inizio il problema consisteva nel dover spiegare l'esilio attraverso il peccato di Israele, successivamente si cercò di spiegare la sopravvivenza di Israele nonostante la colpa. Poiché la logica del patto non forniva appigli di alcun genere, si pensò di attribuire tale evento alla bontà divina. Per quanto concerne le ipotesi sul deuteronomismo, dopo Noth nacquerò altre due scuole di pensiero, quella di Cross e quella di Göttingen. La prima interpreta la storia deuteronomistica come il frutto di due redazioni, una del tempo di Giosia e l'altra di epoca esilica, cfr. F.M. CROSS, *The Themes of the Book of Kings*. La seconda, quella di Göttingen, individua nella storia deuteronomistica tre strati: una base letteraria, una revisione critica da parte dei circoli profetici e una revisione di stampo tomistico, cfr. R. SMEND, *Das Gesetz und die Völker*. Altri studi sul deuteronomismo sono: R. ALBERTZ, *In Search of the Deuteronomists*; noto anche lo studio di van Seters che nega la presenza del deuteronomista nel Pentateuco, cfr. J. VAN SETERS, *The Deuteronomistic Redaction of the Pentateuch*.

base dell'individuazione della trama ideologica del deuteronomismo, cioè del modo in cui l'antico Israele ha risolto, in ambito letterario, le seguenti problematiche: il problema dell'identità nazionale, la sua visione religiosa, il ruolo del tempio, il potere politico e l'ambiente sociale.¹³ I momenti principali sui quali si articola la riflessione sono: la narrazione (storica/mitica), la legge (proclamata da Dio e rispettata o infranta dal popolo) e le sanzioni (allontanamento da Dio e il successivo ripristino della situazione originaria).¹⁴ Tra questi, la legge occupa certamente il ruolo principale: con la sua proclamazione, la marmaglia di schiavi liberati dall'Egitto viene interpellata come «Israele». Si potrebbe persino affermare che Israele è creato da questa chiamata, nel momento in cui si riconosce in questa identità e agisce in modo conforme alla legge. Il deuteronomismo non si limita a recuperare e organizzare la tradizione insieme ad alcune leggi, ma permette a Israele di maturare la propria autocoscienza.¹⁵ L'espediente letterario con cui ciò avviene è il racconto eziologico¹⁶ del

¹³ La situazione storica nella quale sorge e opera la cosiddetta scuola deuteronomista è decisamente complessa: in linea generale, assistiamo alla caduta di Babilonia per mano del re di Persia, Ciro (539 a.C.), il quale ebbe un atteggiamento di tolleranza nei confronti degli ebrei. Noth giustifica questo fatto attribuendo a Ciro un sentimento di benevolenza nei verso gli ebrei (cfr. M. NOTH, *Storia d'Israele*); al contrario, Soggin ritiene si tratti di una strategia per ridurre i costi dell'occupazione attraverso la collaborazione degli occupati, cfr. J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele*, p. 337. Probabilmente fu grazie al mutato scenario politico che Israele poté elaborare la propria tradizione secondo l'ottica della *b'rît*, svincolata, però, dai grandi imperi e articolarla in sei momenti principali: la creazione, la discesa in Egitto, l'Esodo, la monarchia, l'esilio babilonese, il ritorno. Di questi, solo gli ultimi tre hanno una matrice storica, gli altri sono finzioni bibliche, cfr. H. CAZELLES, *Etudes d'Histoire religieuse*, pp. 171-179; C. GROTANELLI, *Sette storie bibliche*, in particolare pp. 11-38.

¹⁴ Weinfeld ne elenca anche altri che ricorrono nella fraseologia deuteronomista: la battaglia contro l'idolatria, la centralizzazione del culto, il patto, il monoteismo, l'eredità della terra, la retribuzione materiale e il compimento della profezia. Cfr. M. WEINFELD, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, pp. 1-2.

¹⁵ Morton Smith insiste sul fatto che gli autori deuteronomisti cercano di fare di Israele un popolo «separato e peculiare», cfr. M. SMITH, *Gli uomini del ritorno*, pp. 72-73.

¹⁶ Parlare di racconto eziologico è già un'interpretazione della riforma di Giosia. In realtà la questione è molto complessa, poiché non si sa se nel tempio fu realmente ritrovata un'antica legge, o se essa fu un'invenzione per riformare la religione dell'antico Israele, o, ancora, se fu ritrovato qualcosa che servì da modello per la riforma. Soggin ritiene che il monoteismo jahwista e l'alleanza siano elementi tipici sia della riforma, sia del Deuteronomio e che, pertanto, possano avere le loro origini nel medesimo ambiente. A questo proposito si possono formulare solo ipotesi, tra le quali quella che individua nei leviti delle campagne del Nord – estromessi da Geroboamo I dal culto ufficiale (1Re 12,31) e poi fuggiti verso il Sud – l'ambiente originario di entrambi. Di questo gruppo di Leviti non abbiamo, però, altre notizie. Cfr. J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele*, pp. 314-315. Si veda anche N. LOHFINK, *Das Deuteronomium*; R.P. MERENDINO, *Das deuteronomistische Gesetz*; G. BRAULIK, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, e, dello stesso autore, *Bundesdokument und Gesetz*, pp. 93-105.

ritrovamento del rotolo della legge nel tempio, narrato in 2Re 22,23 e noto come la riforma di Giosia. La novità della riforma giosiana riceve autorità, secondo la prassi comune a quei tempi, dal fatto di apparire come restaurazione dell'antica legge (mosaica) dimenticata. È a questo punto che la tradizione viene raccolta e riscritta sulla base della nuova coscienza israelitica ed è grazie a questo rovesciamento temporale della narrazione che alcune incongruenze del testo (in particolare del Decalogo) possono trovare una loro soluzione. Il Deuteronomio testimonia, con ogni probabilità, il primo tentativo di elaborare una tradizione teologica comune a tutto il popolo d'Israele, tentativo che risale originariamente alla riforma di Giosia nel 622 a.C.¹⁷ La posta in gioco è la stessa sopravvivenza di Israele dopo la distruzione del Tempio gerosolimitano (587 a.C.) e la fine della monarchia davidica. La storia di Israele e dei suoi fallimenti viene ricostruita e interpretata come l'edificazione della sua relazione con Dio (Dt 6,10-13). In questa relazione e in questa ricostruzione, la legge si identifica con l'opzione di vita o di morte: rispettare la legge garantisce la vicinanza di Dio e quindi la vita, trasgredirla significa allontanarsi da Lui e quindi morire. La narrazione della storia d'Israele mostra la difficoltà del popolo a consolidare la relazione con il proprio Dio e, contemporaneamente, testimonia la fedeltà di Dio verso il suo popolo.

Entrambe le versioni del Decalogo, per il contenuto e per le immagini che lo ravvivano, appartengono alla tradizione religiosa dell'antico Medio Oriente (Egitto e Mesopotamia).¹⁸ La montagna

¹⁷ Cfr. F. GARCÍA LOPEZ, *Dalla Torah al Pentateuco*. Secondo l'autore, i fatti ascriviti al re Giosia furono verosimilmente redatti nell'epoca persiana, durante la ricostruzione del tempio di Gerusalemme, intorno agli anni Venti del VI secolo a.C., ma tornerò su questo punto più avanti. Cfr. N. LOHFINK, *Ascolta Israele*, pp. 17-19. Secondo l'autore, in origine il Deuteronomio costituiva l'inizio di una breve storia di Israele, dalla presa della terra di Canaan all'esilio babilonese avvenuto dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme. La storia proseguiva nei libri che attualmente formano Giosuè, Giudici, I e II Samuele e I e II Re. Se così fosse, la stesura del Dt avvenne dopo il 562 a.C., cioè nella prima metà dell'esilio e aveva come scopo la comprensione delle ragioni che avevano ridotto Israele in quello stato. La risposta fu di tipo religioso e, precisamente, l'infedeltà di Israele verso il suo Dio. Morton Smith sottolinea la brevità della riforma del re Giosia, poiché dopo la sua morte il tempio e la corte tornarono a pratiche sincretiste. Tuttavia egli insiste anche sulla prosecuzione dell'opera deuteronomista nei secoli successivi, al fine di dare organicità al *corpus* di leggende e di storia del popolo insieme agli insegnamenti profetici, cfr. M. SMITH, *Gli uomini del ritorno*, p. 70.

¹⁸ Il discorso sulle modalità e le dinamiche di questa influenza è molto complesso, tuttavia è facile immaginare che Israele, poiché era un piccolo popolo, abbia subito l'egemonia politica e culturale dei grandi imperi dell'epoca. Alcuni dei suoi membri, che probabilmente occupavano posti di potere all'interno del popolo, riuscirono però a guardare in modo critico

sacra, per esempio, nella mitologia mesopotamica simboleggia il centro della terra e ricorre nel mito della creazione. Israele recupera questo simbolo, ma lascia che sia l'esperienza della storia di salvezza a determinare la santità del luogo. Il Decalogo riprende, quindi, materiale più antico e lo trasferisce su un terreno teologico, con importanti elementi di novità rispetto alla sensibilità religiosa dell'epoca: il testo mostra un contatto diretto tra Dio e i membri del popolo, la maturazione della fede in un unico Dio liberatore, la relazione tra questa fede e l'evolversi delle vicende storico-politiche di Israele, l'apertura egualitaria nella convivenza sociale e nel rapporto tra i membri del popolo e Dio, la tutela e la responsabilità sociale a cui è chiamato ciascun israelita. È verosimile che la consapevolezza di tutto ciò non fu immediata, ma anche che, fin dall'inizio, ciò rispecchiasse il processo già avviato nella coscienza religiosa e sociale del popolo di Israele.

Elementi legati a fatti contingenti vengono utilizzati per esprimere ciò che trascende la storia. Il linguaggio che oggi diremmo mitologico, è stato trasfigurato in senso religioso: *mythos* e *historie* sono categorie provenienti dal mondo greco¹⁹ e non compaiono

a quella situazione e a stimolare una presa di coscienza di autonomia religiosa, culturale e politica: cfr. S.M. PAUL, *Studies in the Book of the Covenant*; R. WESTBROOK (ed), *A History of Ancient Near Eastern Law*, I-II; R.L. COHN, *The Sacred Mountain in Ancient Israel*; N.K. SANDARS (ed), *L'epopea di Gilgameš*; M. BALDACCI, *Prima della Bibbia*; B.S. JACKSON, *The Cerimonial and the Judicial*.

¹⁹ Cicerone definì Erodoto (484-425 a.C. ca.) *pater historiae* per l'ampia opera di 9 libri, intitolata appunto *Storie*, che corrisponde grosso modo al nostro modo di intendere la storia. Il termine greco *īstoriē*, legato alla radice indoeuropea *vid* = «vedere» – da cui deriva il latino *video* – indica «investigazione», «ricerca», da qui il sostantivo *īstōr* significa «testimone» visivo, più attendibile di quello uditivo. La narrazione storica già allora era costruita su fonti dirette e esperienze personali ed era caratterizzata da un filo unitario di interpretazione. Il latino aveva due espressioni per rendere il nostro termine 'storia': 1) *res gestae*, che significa 'cose accadute' per indicare fatti realmente accaduti; 2) *historia*, cioè 'storia', che si riferiva agli avvenimenti ricostruiti dallo storiografo. Cfr. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, II, pp. 363-366; ERODOTO, *Storie*; M. GIGANTE, *Nomos basileus*, pp. 123-145; D. MUSTI, *Demokratia*, pp. 53-57. Nell'età moderna si dissolve il *topos* «historia magistrae vitae»: nell'analisi di Koselleck il momento di frattura tra il passato e il futuro è attuato da Tocqueville, cfr. R. KOSELLECK, *Futuro passato*, pp. 32-43. In seguito, sulla scia di Herder, Humboldt introduce nella storia le categorie di forza e direzione: «Il numero delle forze che agiscono nella storia non è esaurito da quelle fra esse che emergono a prima vista negli avvenimenti. Anche se lo storico le avesse indagate tutte singolarmente e complessivamente ... rimarrebbe pur sempre un principio operante in maniera ancor più efficace, un principio che non si impone a prima vista, ma che pure imprime l'impulso e la direzione a quelle forze, e cioè le idee che, per loro natura, sono sottratte alla sfera della finitezza, ma che ciononostante compenetrano e dominano la storia universale in tutte le sue parti»; W. VON HUMBOLDT, *Il compito dello storico*, p. 135. Tra il 1760 e il 1780 si afferma il singolare collettivo *Geschichte* e, contemporaneamente, si delinea il concetto di filosofia della storia:

nelle narrazioni bibliche. Non è, pertanto, in questa distinzione che possiamo individuare il criterio di lettura dei racconti biblici. Ciò che essi tramandano non è costruito su esperienze fatte, né su fonti storiche (intese come cronache di avvenimenti passati), ma non per questo è meno reale: il racconto è espressione della relazione fra il popolo eletto e il suo Dio.²⁰ Mito e storia sono veri nella misura in cui sono portavoce di questa relazione:

«All'interno di una società basata sulla tradizione, il mito ... aiuta a stabilizzare il comportamento sociale, poiché dà una rappresentazione vincolante del significato e del valore di consuetudini e istituzioni sotto forma di racconti chiari».²¹

Ciò significa che tutto quel che segue la creazione narrata nella Genesi è storico in un senso teologico, appartiene cioè alla storia di salvezza: non conta il fatto che immagini o racconti provengano da tradizioni extra-bibliche più antiche, né che essi siano realmente accaduti, una volta che il loro senso è stato trasposto nel disegno di Dio. Gli autori biblici ricostruiscono e tramandano la storia di salvezza con le modalità e il linguaggio comprensibili al loro tempo, pertanto è necessario abbandonare le categorie interpretative che provengono dal mondo greco e concepire il racconto biblico come narrazione di senso, non valutabile sulla base delle categorie verificabile e non verificabile. La verità dei racconti biblici non è identificabile con quella della storiografia moderna, poiché non cerca il proprio significato né la propria veridicità nei dati che raccoglie.²² Piuttosto, posto il proprio fine, cioè la definizione dell'identità di un popolo e la relazione con il suo Dio, essa limita i suoi contenuti a quegli aspetti che ne permettono l'espressione. In un certo senso, si potrebbe dire che gli autori biblici creano la loro verità.

con la Rivoluzione francese si accentua l'idea che gli eventi guidino verso un futuro totalmente nuovo, non prevedibile tramite il passato, cfr. R. KOSSELICK, *Futuro passato*, p. 53.

²⁰ Per l'antico Israele, la storia non è una semplice successione di eventi e neanche fatta dagli uomini: la storia, in senso forte, è «voluta da Dio» [II.2]. L'abilità di coloro che elaborarono questa idea consiste soprattutto nel capovolgere a proprio favore le tristi vicende dell'esilio e della sottomissione a Babilonia, interpretandoli come prove di fede, come punizione per l'infedeltà a Jhwh, come strumento per l'affermazione della grandezza del proprio Dio. Il punto fermo di queste interpretazioni era la relazione con Jhwh e la fedeltà verso il suo popolo.

²¹ H. CANCIK, *Verità mitica e verità storica*, p. 25. Per quanto riguarda le categorie di «storia» e «mito» cfr. L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*; per quanto concerne i criteri delle narrazioni bibliche cfr. J.L. SKA, *La Parola di Dio nei racconti degli uomini*.

²² Cfr. H. SCHULTE, *L'origine della storiografia nell'Israele antico*; M. HENGEL, *La storiografia della bibbia*; H. TADMOR - M. WEINFELD (edd), *History, Historiography and Interpretation*.

2. *La nascita del metodo storico-critico: da Hobbes a Wellhausen*

La storia dell'interpretazione della Bibbia accompagna il testo fin dalla nascita, anche all'interno della tradizione cristiana. In questo arco di tempo così ampio è necessario considerare gli studiosi che introdussero nuovi metodi interpretativi, dimostrando la necessità di analizzare la Bibbia su più livelli di lettura, l'impossibilità di attribuire a Mosè la stesura del Pentateuco²³ e l'inadeguatezza di una lettura immediata del testo sacro. Con «immediata» intendo dire una lettura che non tenga conto della mediazione di fattori importanti, quali: il possibile autore del testo, la sua redazione storica, i suoi possibili destinatari, il contesto culturale di appartenenza, il lessico utilizzato, e ciò in favore di un approccio esclusivamente spirituale, che non necessita di conoscere questi elementi e che pretende, però, di darne ragione. Da questa prospettiva, lo studio analitico del testo e la lettura spirituale si muovono su piani distinti, ma non si escludono a vicenda, al contrario, possono reciprocamente contribuire ad un arricchimento di senso.

Fu durante il Medioevo che ci si allontanò gradualmente dalla lettura spirituale della Bibbia, a favore di una più letterale, attraverso la quale le incongruenze del testo emersero con maggiore evidenza.²⁴ L'origine di questo cambiamento va cercata, oltre che nella nuova situazione economico-politica, anche nell'abbandono dell'idealismo platonico in seguito alla riscoperta di Aristotele. Il momento in cui questo nuovo atteggiamento divenne un punto di non ritorno fu il Rinascimento: la riscoperta dell'antichità classica e l'analisi filologica dei testi, da un lato, unite ad una nuova attenzione per l'uomo, posto al di fuori della natura, dall'altro, favorirono un approccio al testo sacro che oggi definiremmo scientifico e che permise il suo inserimento nella storia. Se nel Medioevo si insisté sull'adeguamento all'ordine naturale delle cose, nel Rinascimento prevalse il momento della *ratio*, come possibilità di dominare la natura e farne uno strumento per i propri fini. La Bibbia non è più soltanto rivelazione divina, ma anche scrittura umana, appartenente ad un preciso momento storico e scritta per rispondere a problemi

²³ Per una ricostruzione della storia dell'interpretazione del Pentateuco cfr. J.L. SKA, *Introduzione al Pentateuco*, pp. 113-144.

²⁴ H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, e, dello stesso autore, *L'Écriture dans la tradition*; B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*.

terreni. La parola di Dio si rivela, paradossalmente, come parola umana. Il testo biblico viene ora letto nella lingua originale ed è impossibile non notare le differenze con le traduzioni greca e latina utilizzate fino ad allora.

Tutto ciò pone domande nuove rispetto al testo, ovvero: in che senso si possa parlare di rivelazione e quale sia il ruolo di un testo teologico in un ambiente secolare. Queste domande ne generano a loro volta un'altra concernente l'attribuzione dell'autorità per leggere e interpretare il testo biblico: se esso è opera umana, dovrebbe essere accessibile a tutti, quindi nessuno dovrebbe poter vantare una autorità speciale rispetto ad esso.

La critica testuale sembrò, almeno inizialmente, mettere in discussione la sacralità della Bibbia, o almeno di coloro che ne detenevano il monopolio interpretativo. È solo in tempi relativamente recenti che è stata compresa la necessità dello studio storico e letterario e, nello stesso tempo, l'elaborazione di una nuova idea di sacralità dei testi biblici. Gli ostacoli che il nuovo metodo incontrò non impedirono ad alcuni intellettuali di fare progressi nell'uso del nuovo metodo. Tra questi figurano Hobbes, Simon, Spinoza e Wellhausen, per rimanere nell'ambito dell'analisi storico-critica, anche se ciascuno di loro avrà un diverso approccio al testo biblico che cercherò di illustrare brevemente.

a. L'indagine di Hobbes (1588-1679) si inserisce in un quadro storico piuttosto complesso, politicamente caratterizzato dal passaggio dall'universalismo cristiano agli Stati sovrani. Il problema che fa da sfondo alle riflessioni hobbesiane consiste nel rapporto fra legge divina e leggi civili: la vita sociale ormai secolarizzata²⁵ e

²⁵ Il termine secolarizzazione è oltremodo opportuno in questo contesto, dato che fu usato per la prima volta a Münster l'8 maggio 1646, nel corso delle trattative per la pace di Westfalia, dal legato francese Longueville per indicare l'espropriazione dei beni ecclesiastici da parte dei principi e delle Chiese nazionali riformate. Cfr. J.G. VON MEIERN, *Acta Pacis Westphalinesis publica*, II, p. 637. Poco dopo venne pubblicato il *Leviatano*. Dagli studi di Strätz, risulta che il termine *saecularisatio* sia presente nelle dispute dei canonisti francesi già alla fine del Cinquecento, ma per indicare il passaggio di un religioso regolare allo stato laicale. Cfr. G. MARRAMAO, *Cielo e terra*, pp. 15-16; H.W. STRÄTZ, *Säkularisation, Säkularisierung*, II. Per un'accurata ricostruzione genealogica del termine, dal suo significato politico a quello etico e sociale, si veda G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione*, in particolare pp. XVII-XXVI, che contiene una ben documentata bibliografia. La caratteristica del termine laico consiste nel sottolineare l'antitesi tra una dimensione religiosa ed una secolare. Nel suo significato primitivo e nel mondo pagano, questo termine indicava una distinzione tra i capi e il popolo in un contesto culturale: i laici erano gli spettatori esterni al sacrificio, coloro che non venivano ammessi nell'area riservata ai sacerdoti. Nell'Antico e nel Nuovo Testamento

sottomessa alla vita politica deve riconsiderare il suo rapporto con la legge divina.

In riferimento al testo biblico il problema si traduce nel comprendere in che modo la parola umana sia parola divina, cioè nel rapporto tra la storicità del testo e il suo carattere teologico. Poiché riprenderò in seguito la costituzione del corpo sociale e del relativo patto, per ora mi limito a considerare questa tensione insita nel rapporto tra i due tipi di legge. Hobbes lo affronta attraverso una lettura razionale delle Scritture, per cercare di capire da dove esse e i suoi autori derivino la loro autorità:

«È una questione controversa fra le diverse sette della religione cristiana *donde le Scritture derivino la loro autorità*. Questione che viene anche talvolta proposta in altri termini quali: *come sappiamo che esse siano Parola di Dio*, oppure: *perché crediamo che lo siano*».²⁶

Poiché nessuno dei contendenti mette in discussione che l'Autore sia Dio, ma allo stesso modo nessuno può dimostrarlo, Hobbes ritiene che la questione sia mal posta: «[In realtà] la questione, correttamente posta, è: *da quale autorità esse sono rese legge?*»,²⁷ che è come chiedere: chi può avere l'autorità di parlare in nome di Dio? Non potendo rispondere a questo interrogativo, Hobbes si limita a considerare la validità delle leggi di Dio in relazione a quella naturale e ritiene che, nella misura in cui esse non differiscono, recano in se stesse la loro autorità e sono comprensibili all'uomo tramite l'uso della ragione naturale. In quanto conformi alla ragione, esse sono eterne e non «fatte».

Qualora, invece, non si possa verificare l'origine divina delle leggi, l'unica autorità che deve essere riconosciuta è quella dello Stato, incarnata dal sovrano, l'unico ad avere il potere legislativo. L'autorità divina viene trasposta in una dimensione umana, in cui la *ratio* prende il posto della fede, perché di fronte alla problematicità del testo sacro, all'uomo non basta più credere, ma deve poter comprendere. Tra i vari esempi, in questa sede interessa maggiormente l'analisi che Hobbes fa del Decalogo.²⁸

il termine non compare. Nella versione greca dell'Antico Testamento *laòs* indica il popolo eletto da Dio e solo in epoca patristica «laico» sarà applicato ai fedeli da Clemente Romano in riferimento al culto veterotestamentario. Cfr. D. SARTORE - A.M. TRIACCA - C. CIBIEN (edd), *Dizionari S. Paolo. Liturgia*, p. 986.

²⁶ T. HOBBS, *Leviatano*, p. 316.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, pp. 420-421.

Egli ritiene si tratti della prima legge scritta di Dio e che prima della sua proclamazione, esisteva solo la legge di natura «cioè i precetti della ragione naturale, inscritti nel cuore di ogni uomo»:²⁹ diviso in due tavole, la prima afferma la sovranità di Dio sul popolo eletto, la seconda, invece, le leggi che regolano i rapporti sociali e coincidenti con le leggi naturali.³⁰ La prima tavola viene interpretata in chiave politica: a Hobbes interessa il valore politico del Decalogo. Il problema è, di nuovo, quello dell'autorità e le risposte vengono cercate ancora una volta all'interno delle Scritture, considerate, sì, strumento della trasmissione del volere divino, ma analizzate come un qualsiasi testo letterario. L'argomentazione di Hobbes è lineare: poiché una legge vincola solo chi la riconosce come atto di un sovrano, ma Israele non osa avvicinarsi alla montagna di Dio, chi aveva l'autorità per farla valere? Per quanto concerne le leggi della seconda tavola, la risposta è semplice: esse esprimono quelle leggi di natura che tutti gli uomini, e non solo Israele, devono rispettare per vivere in pace, sono leggi con valore universale. Per quanto concerne le leggi rivolte solo agli israeliti in quanto prescelti da Dio, la risposta ci viene a conclusione della proclamazione del Decalogo, allorché il popolo investe Mosè dell'autorità di riportare le parole di Dio, perché teme di ascoltarLo (cfr. Es 20,19). Dio da un lato e Israele dall'altro, conferiscono a un uomo l'autorità per fare da mediatore fra loro. Da notare, è l'interpretazione mondana del Decalogo, che viene da Hobbes interpretato come la prima legge dello Stato di Israele³¹ e frutto, probabilmente, di quello stesso tentativo di arginare l'esaltazione degli spiriti e di contenere il potere spirituale che anima tutto il *Leviatano*.³² L'analisi di Hobbes, per quanto razionale e secolarizzata, è incentrata più sui contenuti del testo che non sulla sua forma, cioè sulla struttura letteraria e lessicale, sia a causa della sua formazione, sia a causa degli obiettivi politici della sua interpretazione, che non richiedono quel tipo di analisi. Per Hobbes è sufficiente che quei contenuti siano ragionevoli e sarà Richard Simon a inaugurare la critica biblica.³³

²⁹ *Ibidem*, p. 420.

³⁰ Cfr. R. RHODES, *The Test of «Leviathan»*, pp. 193-220.

³¹ T. HOBBS, *Leviatano*, p. 421.

³² Cfr. il capitolo XLII dedicato al potere ecclesiastico, in cui Hobbes afferma chiaramente che i ministri di Cristo detengono il potere di punire 'solo' nel caso in cui, per istituzione politica, detengono il potere civile sovrano (*ibidem*, p. 404).

³³ R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament* (1678); J. STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*.

b. Gli strumenti di lavoro di Simon³⁴ (1638-1712) – oltre alla riflessione filosofica e politica – furono lo studio della teologia, della giurisprudenza e delle lingue semitiche, più adatti all'analisi del testo biblico. Simon ammise l'origine mosaica del Pentateuco, tuttavia ipotizzò che la forma finale del testo fu opera dell'attività continua degli scribi e dei giuristi fino al tempo di Esdra. Nell'opera *Histoire critique*, Simon ipotizza che le parti storiche del Pentateuco siano state scritte da scribi pubblici, mentre la legge fu scritta dallo stesso Mosè. In realtà questa ipotesi era già stata formulata da Teodoreto (393-466 d.C.), vescovo di Cipro, ma Simon la ripropose in modo più cauto, sostenendo che questi scribi pubblici erano contemporanei di Mosè e avevano operato sotto la sua guida. Alla rivelazione per mezzo di un solo profeta, egli sostituì la redazione storica del testo biblico e ciò sembrò mettere in discussione sia l'idea di ispirazione, sia quella dell'autorità dei testi e dei loro interpreti. I risultati raggiunti da Simon non trovarono accoglienza da parte della Chiesa cattolica, la quale non riusciva ad accettare l'influenza umana sulla parola divina, né era in grado di spiegare in che modo la parola umana potesse essere parola divina, tuttavia aprirono la strada allo studio critico della Bibbia. In quegli stessi anni, infatti, Baruch Spinoza (1632-1677) giunse a conclusioni simili.

c. L'interpretazione delle Scritture elaborata da Spinoza nel *Tractatus Theologicus-politicus* (1665-1670) è perfettamente in linea con il razionalismo che in quegli anni caratterizza le riflessioni di scienziati e letterati. Tra i suoi contemporanei figurano: Galilei, Newton, Cartesio, Grotio, oltre ai già ricordati Hobbes e Simon, e tutti coloro che fecero della ragione la chiave di lettura della realtà e della religione. Attraverso essa, l'uomo è in grado di raggiungere da solo la perfezione dell'animo e di liberarsi dalla superstizione che lo priva di autonomia e lo conduce ad una falsa fede:

«Allo scopo dunque di sottrarci a queste confusioni, liberare la mente dai pregiudizi teologici e non accettare sconsideratamente le invenzioni umane come se fossero insegnamenti divini, dobbiamo trattare e discutere del vero metodo di interpretazione della Scrittura, poiché senza il suo appoggio non saremo mai in grado di conoscere con sicurezza l'essenza dell'insegnamento della Scrittura e dello Spirito Santo. E, per definirlo qui in breve, affermo

³⁴ Cfr. P. AUVRAY, *Richard Simon 1638-1712*; J. STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*.

che il metodo di interpretazione della Scrittura non differisce dal metodo di interpretazione della natura, ma gli corrisponde perfettamente».³⁵

L'esame storico-critico della Bibbia compiuto dal filosofo ebreo fu oggetto di aspre polemiche, in un'età in cui il fanatismo religioso dominava spesso la scena politica. Spinoza riteneva che la ragione potesse permettere al credente di avvicinarsi alla verità proclamata nelle Scritture. La ragione non è, pertanto, contraria alla fede, né induce l'uomo a rinunciare alla divinità della Scrittura: «La divinità della Scrittura quindi deve risultare esclusivamente dal fatto che essa insegna la vera virtù, il che non può che dedursi dalla sola Scrittura».³⁶ Se la Scrittura è decifrabile dalla ragione, allora può essere compresa nella sua storicità: ciò implica la distinzione tra ciò che va assunto come valore e ciò che è semplice prodotto storico, con una validità temporale e geografica limitata.³⁷ Subito dopo queste considerazioni, Spinoza fa un'osservazione che precede di due secoli gli studi esegetici sulle fonti bibliche:

«È infine interessante sapere tutto il resto che abbiamo detto, al fine di conoscere, al di là dell'autorità di ciascun libro, la possibilità o meno di una adulterazione del testo dovuta all'intervento di mani estranee, di una introduzione di errori nel testo, di una eventuale correzione di essi eseguita da uomini sufficientemente esperti e degni di fede».³⁸

Il filosofo ebreo comprende e interpreta il testo biblico nel suo divenire storico,³⁹ senza però metterne in dubbio la santità. Un punto,

³⁵ *TTP*, pp. 509-510. Quando il *Tractatus* venne pubblicato, Spinoza era già stato scomunicato da tempo dalla sinagoga di Amsterdam (1656). Nel 1639 Spinoza aveva iniziato gli studi presso la nuova scuola ebraica di Amsterdam, volta soprattutto alla formazione religiosa. Tuttavia fu proprio qui, grazie agli insegnamenti di Rabbi Morteira, che interpretava razionalmente la Bibbia e, più tardi, quelli dell'ex gesuita Franz van den Ende, che Spinoza elabora quel pensiero che lo conduce alla scomunica e poi gli consente di scrivere il *Tractatus*. Per la formazione e la vita di Spinoza, cfr. M. CHAMLA, *Spinoza e il concetto della «tradizione» ebraica*; S. NADLER, *Baruch Spinoza*; dello stesso autore, *L'eresia di Spinoza*.

³⁶ *TTP*, p. 511.

³⁷ *TTP*, p. 514.

³⁸ *TTP*, p. 514. In quegli anni l'Università di Leida conobbe un'importante fioritura degli studi filologici. L'influsso che questi studi esercitarono su Spinoza è dimostrato, oltre che dalla buona conoscenza dei classici latini (il latino di Spinoza conserva echi di Virgilio, Terenzio, Orazio ecc.), anche dall'approfondito esame della tradizione biblica e dalla corretta impostazione e soluzione dei problemi riguardanti la paternità dei libri sacri, la loro composizione, le fonti, la cronologia ecc. Cfr. M. CHAMLA, *Spinoza e il concetto della «tradizione» ebraica*; S. NADLER, *Baruch Spinoza*.

³⁹ Il cap. VIII del *TTP* (pp. 535-549) è dedicato alla dimostrazione della stratificazione redazionale del testo biblico e alla impossibilità che sia stato scritto dal solo Mosè. Anzi, Spinoza esclude che il libro scritto dal profeta sia il Pentateuco, piuttosto un altro, che

questo, che rimarrà controverso fino al XX secolo: come garantire la santità del testo, pur dovendo ammetterne la genesi storica.⁴⁰

d. Nel corso del XVII secolo la Scrittura viene sottoposta al vaglio della ragione in almeno tre ambiti del sapere – filosofico, teologico e linguistico – sia attraverso l'analisi dei suoi contenuti, sia attraverso il chiarimento del lessico attraverso il quale le Scritture esprimono il loro messaggio. Tuttavia dobbiamo aspettare gli studi di Julius Wellhausen⁴¹ (1844-1918), e cioè la seconda metà dell'Ottocento, per veder recuperare e approfondire questo approccio e assistere alla definitiva formulazione dell'«ipotesi documentaria».⁴² Nel corso del Settecento gli esegeti avevano accolto la rivendicazione illuminista del primato della ragione e avevano cercato di conciliarla con il messaggio religioso della Bibbia. Gradualmente ci si rese conto di non poter fare a meno di ammettere l'origine umana dei testi e si cercò di conciliarla con l'idea consolidata della loro ispirazione divina. Senza soffermarmi sui passaggi storici, nel secolo successivo a dominare l'ambiente culturale fu il Romanticismo, in modo particolare in area tedesca, e fu sotto la sua influenza che Wellhausen tentò di ricostruire la religione e l'attività letteraria dell'antico Israele: il primo periodo monarchico è quello ideale e corrisponde all'attività letteraria dello Jahwista e dell'Elohista; con il secondo periodo,

l'autore di quest'ultimo inserì poi nella sua opera (*TTP*, p. 542). Tra gli esempi che il filosofo ebreo riporta a conforto della propria teoria c'è la non coincidenza delle due versioni del Decalogo, p. 548. Per il tentativo spinoziano di spiegare le Scritture attraverso le Scritture stesse, cfr. D.J. ELAZAR, *Spinoza and the Bible*; Y. YONEL, *L'interpretazione eterodossa della Bibbia in Spinoza*. L'interpretazione di Strauss, in base alla quale Spinoza ritenne l'ebraismo una somma di pratiche superstiziose di antiche tribù mi sembra fuorviante, cfr. L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*, p. 40.

⁴⁰ Nel 1988 la Conferenza Episcopale Italiana, accogliendo i risultati di più di un secolo di esegesi, ha intrapreso la revisione della traduzione CEI con lo scopo della Neo-Vulgata, cioè la Vulgata di Girolamo adeguata al Testo massoretico. Tuttavia anche questa soluzione non è del tutto soddisfacente perché assume il TM come normativo anche per i cristiani e non permette quella continuità fra Antico e Nuovo Testamento che altre versioni bibliche garantiscono.

⁴¹ Per la vita e gli studi di Julius Wellhausen cfr. F. BOSCHWITZ, *Julius Wellhausen*.

⁴² J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, e, dello stesso autore, *Israelitische und jüdische Geschichte*, in cui si fa esplicito riferimento alle teorie di Spinoza, in particolare pp. 6-9. Da Spinoza a Wellhausen, l'ipotesi documentaria ebbe una lunga genesi, a partire dagli studi di Henning Bernhard Witter (1683-1715) sui nomi divini, passando per quelli di Jean Astruc (1684-1766), di J.G. Eichhorn fino ad assicurare le intuizioni di Wilhelm M.L. de Wette (1780-1849) sulla datazione del Deuteronomio in relazione alla riflessione di Giosia (2Re 22-23). Non essendo questa la sede adatta per approfondire ulteriormente la nascita dell'esegesi biblica, rimando alla ricostruzione fornita da J.L. SKA, *Introduzione al Pentateuco*, in particolare pp. 118-144.

quello della riforma deuteronomica, hanno inizio la centralizzazione e la sistematizzazione della tradizione religiosa ad opera della scuola deuteronomista; nel terzo periodo, il post-esilico, la seconda fase giunge al culmine e l'attività letteraria è svolta dalla scuola sacerdotale: la religione non è più naturale e spontanea e si trasforma in legalismo. Wellhausen cercò di rintracciare all'interno di ogni testo gli elementi che potevano svelare l'appartenenza all'uno o all'altro di questi periodi, in base al criterio che l'«antico» è 'migliore', più 'vero' di quanto proviene dalle epoche successive.⁴³ Il pregiudizio che portò lo storico tedesco a giudicare l'evoluzione della storia di Israele secondo il canone romantico della progressiva decadenza, costituisce il grande limite dei suoi studi, tuttavia

«le ricerche di Wellhausen rimangono basilari per chiunque voglia studiare il Pentateuco oggi. Il paragone fra i vari codici di leggi e i suoi criteri per la distinzione delle fonti rimangono fra gli strumenti più validi dell'esegesi odierna».⁴⁴

Da Spinoza agli esegeti del XIX e XX secolo, il metodo storico-critico ha perfezionato i suoi strumenti di indagine e procede da presupposti diversi.⁴⁵ Per gli esegeti contemporanei, studiare la Bibbia secondo il metodo storico-critico significa cercare di comprendere il senso e il ruolo degli scritti biblici, così come veniva compreso dagli immediati destinatari, riuscendo a coglierne quel significato profondo che supera la contingenza storica della sua formulazione.

La teoria di Wellhausen ebbe grande fortuna tra i contemporanei e fino alla prima metà del Novecento costituì il metodo più accreditato di esegesi biblica.⁴⁶ Molto presto, però, si pose un problema fondamentale: individuare la relazione tra le fonti e il testo finale, fra

⁴³ Cfr. F. BOSCHWITZ, *Julius Wellhausen*, p. 14.

⁴⁴ J.L. SKA, *Introduzione al Pentateuco*, p. 129.

⁴⁵ La situazione è ben più complessa: quando la Pontificia Commissione Biblica ratificò un documento dal titolo *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, il metodo storico-critico era l'unico accreditato e tutti gli altri erano considerati «approcci». Nell'edizione finale (1993) l'analisi retorica, narrativa e la semiotica furono inserite tra i nuovi metodi. Il metodo storico-critico negli ultimi anni ha perso consensi tra gli esegeti e molti lo considerano soltanto una tappa nell'evoluzione dell'interpretazione biblica. Altri studiosi ne negano l'esistenza, cfr. P. GIBERT, *Petite histoire de l'exégèse*, pp. 65-77. Altri ancora sostengono che tutti i metodi moderni, in vario modo, siano parte di esso, cfr. V. FUSCO, *Un secolo di metodo storico*, in particolare pp. 76-78.

⁴⁶ Tralascio a questo punto il proseguo della tradizione esegetica, per il quale rimando a J.L. SKA, *Introduzione al Pentateuco*, pp. 130 ss., nel quale l'autore tratta anche il rapporto tra la Chiesa cattolica e le nuove teorie esegetiche.

la riflessione sincronica e quella diacronica,⁴⁷ ma anche fra tradizione orale e fissazione scritta. Ai fini della comprensione del testo che la tradizione ci ha consegnato, fino a che punto conviene spingersi in questa ricerca di fonti primarie? Il rischio maggiore consiste nel perdere di vista lo scopo interpretativo della ricerca, soffermandosi troppo sui dettagli e rinunciando all'insieme, mentre la totalità è più della somma delle parti. Per aggirare questo pericolo, occorre quindi operare secondo il procedimento inverso: prenderò in esame il testo nella sua unità e, dopo una breve illustrazione delle posizioni di alcuni esegeti contemporanei, mi soffermerò soltanto su alcuni elementi che ritengo utili ad una comprensione della pericope nel suo insieme. Secondo la tendenza contemporanea, infatti, il testo di riferimento è quello finale, comprensivo di tutti i suoi elementi e non le sue singole redazioni.⁴⁸ Una breve rassegna delle posizioni contemporanee è quindi necessaria nella misura in cui permette di cogliere alcune problematiche testuali e fornisce gli strumenti per la successiva argomentazione. Tra le numerose questioni che il testo pone, ne verranno prese in considerazione solo alcune, sia per ragioni tematiche, sia per non perdere di vista lo scopo principale del lavoro.

3. *Il testo ebraico: rassegna dello stato attuale della ricerca*

Abbiamo visto come il ruolo della *ratio* da un lato, e il fiorire di discipline umanistiche, quali la filologia, dall'altro, hanno influenzato la lettura della Bibbia e permesso la nascita di altri metodi interpretativi. In età moderna, una lettura non-mediata del testo sacro risulta ingenua e incapace di mostrarne la ricchezza.

⁴⁷ È in risposta a questa problematica che va interpretata l'analisi strutturalista che E. LEACH fa del testo biblico in *The Legitimacy of Salomon*. Secondo l'antropologo britannico, solo questo tipo di indagine è in grado di recuperare la profonda unità del testo, coerentemente organizzato in un canone che ha come scopo precisi messaggi.

⁴⁸ «La storia della formazione del Pentateuco è il messaggio del Pentateuco, perché la sua storia è una storia di morte e resurrezione, la storia del popolo di Israele risorto dopo l'esilio ... Devo aggiungere, però, che non escludo nessun metodo *a priori* ... La prima lettura è, comunque, sincronica. Solo dopo questo primo percorso appariranno problemi che devono essere trattati in modo diacronico. La scelta del metodo in ogni caso si determina a seconda della natura dei problemi affrontati»; J.L. SKA, *Introduzione al Pentateuco*, p. 8. Per quanto concerne il metodo, per la scuola canonica, si veda B.S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo*, e, dello stesso autore, *Die Theologische Bedeutung der Endform eines Textes*, pp. 242-251; per la «scuola narrativa», rimando a W. VOGELS, *Mosè dai molteplici volti*; M. GREENBERG, *The Decalogue Tradition*.

Pertanto, anche la Chiesa cattolica, dopo l'iniziale reticenza, ha compreso l'importanza dei nuovi metodi interpretativi per cogliere in profondità il significato del testo che prima rimaneva nascosto.⁴⁹ Il Decalogo viene ora interpretato in un preciso contesto storico, che non è più quello mitico della teofania sul Sinai/Oreb, ma quello di un gruppo di persone che vuole definire gli elementi essenziali alla sopravvivenza del popolo: i valori più sacri e assoluti della sua esistenza e i capisaldi della sua identità. La cornice teofanica illude il lettore sulla estemporaneità dell'evento, in realtà la sua storia redazionale ci dice che esso fu il frutto di un lungo processo. Israele non ha individuato in una singola occasione i criteri fondamentali della propria etica, ma lo ha fatto in almeno due tappe essenziali: 1) la formazione di una serie di precetti basilari; 2) l'integrazione di questi precetti nella pericope del Sinai, cioè inserendo il testo legislativo in una trama narrativa che lo contestualizza sia storicamente, sia teologicamente. Come avviene per il lessico ebraico, anche dal punto di vista letterario il testo conosce un continuo arricchimento che gli proviene dai nuovi usi di cui è oggetto da parte del lettore.

Prima di presentare alcune delle teorie esegetiche che animano il dibattito, sarà utile segnalare brevemente taluni aspetti formali della pericope. Formalmente essa consiste di dieci elementi caratterizzati da tre variazioni tematiche⁵⁰ e una serie di formule negative, seguite dai tempi verbali all'imperfetto in seconda persona singolare. Il soggetto, Dio, si rivolge direttamente al popolo con il «tu» e si riferisce a sé con la formula «tuo Dio». Poiché il nome di Israele non compare mai nel Decalogo, desumiamo che Dio, attraverso la formula autoreferenziale «tuo Dio», si riferisca al popolo unicamente grazie al contesto che precede la proclamazione del Decalogo, cioè la stipu-

⁴⁹ Cfr. il documento ufficiale: PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Oltre alla critica testuale, importanti sono anche le scoperte archeologiche che dal XIX secolo in poi hanno svolto un ruolo di verifica per le teorie già formulate e stimolato la formulazione di altre nuove. Tuttavia, la verifica archeologica è fortemente limitata dalla casualità e dalla frammentarietà dei ritrovamenti. Uno studio interessante per il rapporto Bibbia-archeologia è quello di I. FINKELSTEIN - N.A. SILBERMAN, *Le tracce di Mosè*. Per i principali siti archeologici in Israele e in Giordania, cfr. E. STERN (ed), *The New Encyclopedia of Archeological Excavations*.

⁵⁰ Il primo tema è quello della schiavitù e della liberazione da parte di Jhwh, che diviene il Dio di Israele; il secondo quello della santificazione del sabato, che il popolo deve assicurare al suo Dio; il terzo quello dell'organizzazione sociale; cfr. F. GARCIA LOPEZ, *Le Décalogue*.

lazione della *b'rît*⁵¹ (Es 19,1-8). Contemporaneamente, questa stessa formula definisce Israele in relazione a Dio. Lo stile della sezione è formalmente non omogeneo: le affermazioni nelle quali compare il nome di Dio, si alternano alle interdizioni, nelle quali il Nome non compare. Ciò rende verosimile che la redazione giunta a noi sia il risultato della rielaborazione di un testo più antico o di una lunga genesi redazionale. Per quanto concerne la struttura grammaticale, la formula vetitiva espressa dalla costruzione *lo'* seguita dall'imperfetto (cioè l'azione non-perfetta, che è non ancora del tutto compiuta, o da compiere) è traducibile nelle lingue moderne con il futuro.⁵² Lo stile grammaticale non ha una funzione estetica, non serve ad abbellire il testo ebraico, ma contribuisce al suo significato: la forma è nello stesso tempo il messaggio.

La complessità della pericope ha indotto alcuni esegeti a ritenere che in origine ci fosse un Decalogo più breve,⁵³ verosimilmente costituito da tre elementi che attualmente costituiscono la seconda tavola,⁵⁴ e che più tardi sia stato ampliato attraverso l'uso culturale e l'inserimento nel Pentateuco. A rafforzare questa ipotesi concorrono le differenze che rendono la versione di Es 20,1-17 non sovrapponibile a quella di Dt 5,6-21.⁵⁵ In generale gli studiosi sono sempre più propensi a ritenere che Es 20 sia frutto di una rielaborazione post-esilica poiché è letterariamente eterogenea,⁵⁶ mentre la redazione di Dt 5 è verosimilmente sorta sulla base di una versione più antica e ha mantenuto una struttura letteraria più omogenea (cfr.

⁵¹ Il tema della *b'rît* sarà oggetto di una trattazione a parte (cfr. *infra*, cap. IV, § 1). Qui mi limito a dire che il termine *b'rît* è generalmente tradotto con «patto», «alleanza», ma anche con «impegno» unilaterale. In questa occasione, tuttavia, l'impegno è reciproco: da parte di Dio nei confronti del popolo e da parte di questo nei confronti di Dio. Cfr. J.A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento*, pp. 181-182; F. VATTIONI, *Recenti studi sull'Alleanza*.

⁵² Per la grammatica ebraica si veda W. GESENIUS - E. KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*; W. SCHNEIDER, *Grammatik des Biblischen Hebräisch*.

⁵³ D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, p. 249.

⁵⁴ Cfr. E. GERSTENBERGER, *Wesen und Herkunft*, pp. 77-88.

⁵⁵ Le differenze rintracciate dagli esegeti sono numerose: Ska ritiene che la versione di Es 20, dopo il titolo del v. 2, sia divisibile in dieci parti, mentre la versione di Dt 5 sia divisibile solo in tre e il sabato costituisca il centro della pericope, cfr. J.L. SKA, *Introduzione al Pentateuco*, pp. 62-63; cfr. anche E. ZENGER, *Introduzione all'Antico Testamento*, pp. 128-130; N. LOHFINK, *Zur Dekalogfassung von Dt 5*; F.-L. HOSSFELD, *Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassung*; F. GARCIA LOPEZ, *Le Décalogue*, pp. 34-35.

⁵⁶ A rendere complessa la struttura di Es 20,1-17 non è la forma dell'uno o l'altro dei suoi 'comandamenti', ma la combinazione di quelli brevi all'interno di una struttura più estesa. Per trovare strutture analoghe bisogna guardare al materiale egiziano, che però non ha nulla che fare con il genere del patto nel quale è inserito il Decalogo (cfr. *infra*, cap. IV, § 1). Cfr. D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, p. 250; H. CAZELLES, *Loi israélite*, pp. 515-516.

Os 4,2 e Gr 7,9). In linea con questa ipotesi, lo studioso evangelico Gerstenberger⁵⁷ ritiene che il Decalogo di Es 20 sia un risultato di raccolte più brevi, composte di tre elementi originari, i comandamenti brevi (vv. 12-17): si tratterebbe quindi di un diritto tribale, che in un secondo tempo fu re-interpretato come diritto divino, per il quale un elemento essenziale è costituito dal ripetuto legame con Dio, che si esprime nella formula «tuo Dio».

Altri studiosi ritengono che non ci sia stata alcuna fonte originaria e che la redazione attuale tradisca una struttura letteraria cosciente e ordinata, sviluppatasi tra il VII secolo a.C. e il I secolo d.C., ma è evidente che un lasso di tempo così ampio non favorisce la comprensione del testo. Anche Otto Kaiser,⁵⁸ partendo dall'analisi di una sezione limitata di versetti (Es 20,13-15), ritiene che si possa ricostruire un Decalogo originario e, confrontando questi versetti con il Salmo 50,8 e Os 4,2, sostiene che questa sequenza breve di comandamenti fosse, in origine, variabile. Per la comprensione della pericope nel suo insieme, Kaiser individua quattro questioni fondamentali: 1) l'appartenenza del Decalogo al Pentateuco; 2) il problema della ricostruzione originaria; 3) l'origine della sua composizione; 4) il suo *Sitz im Leben*. È evidente che con il perfezionarsi del metodo storico-critico diventa sempre più difficile comprendere il testo al di fuori del suo contesto storico e letterario. La ricerca di un Decalogo originario anima anche gli studi di A. Lemaire,⁵⁹ che prendono le mosse dal confronto sinottico delle due versioni del Decalogo. Esso doveva essere formato da una sequenza di comandamenti negativi, che avrebbero potuto essere diffusi da Giosuè a Sichem (cfr. Gios 24,25). Nel passaggio dalla tradizione orale all'uso culturale, il testo fu arricchito e modificato, per poi subire altri cambiamenti nel momento in cui fu inserito nel Pentateuco. Gli studiosi che cercano un testo, o un nucleo di testo, originario rischiano di fare una ricerca sterile, sia perché, se esistesse, sarebbe poco individuabile nel corso delle fasi redazionali, sia perché il suo ritrovamento non potrebbe fornirci elementi così decisivi da farci riconsiderare l'evoluzione dell'antica religione ebraica. Esso potrebbe costituire un interessante elemento di archeologia letteraria, ma appartarrebbe ad un'epoca così antica, da non poter coinvolgere l'Israele di cui si parla nel Decalogo, semmai solo un'antica tribù d'origine.

⁵⁷ Cfr. E. GERSTENBERGER, *Wesen und Herkunft*.

⁵⁸ O. KAISER, *Einleitung in das Alte Testament*, pp. 67-71.

⁵⁹ A. LAMAIRE, *Le Decalogue*, pp. 259- 295.

A porre una freno a questa ricerca delle origini è stato L. Perlitt,⁶⁰ il quale ha posto dei punti fermi importanti: un Decalogo originario non c'è mai stato, perché le stesure giunte a noi tradiscono una formazione letteraria cosciente, il cui significato si è sviluppato indipendentemente dal racconto della teofania del Sinai nel quale è stato inserito. Ad avere una lunga preistoria sono, invece, i singoli elementi, etici e religiosi, che però conquistarono una certa unità solo alla soglia del VII secolo a.C. Ciò spiegherebbe il passaggio dalla prima persona (20,2-6) nel discorso di Dio, alla terza persona nei versetti successivi (20,7-12), mentre nella sequenza dei proibitivi (Es 20,13-17), nei quali Jhwh non viene menzionato, bisogna distinguere tra i gruppi senza oggetto (Es 20,13-15) e quelli con oggetto (Es 20,16-17). Le teorie di Perlitt hanno fortemente influenzato gli studi di F. Crüsemann:

«Perciò il Decalogo appartiene al tardo periodo pre-esilico. Esso è un prodotto dell'epoca tra Osea e il Deuteronomio, storicamente parlando, tra la caduta del Regno del Nord e Giosia. Esso probabilmente proviene da un lasso di tempo per noi oscuro, nel quale si preparava, soprattutto sotto il re Manasse, l'altro mondo teologico del tardo settimo secolo contrapposto a quello dell'ottavo secolo».⁶¹

Sulla base di questa datazione, Crüsemann ha elaborato un'interessante interpretazione storico-sociale del Decalogo: poiché la libertà ha avuto come prima conseguenza la diversificazione sociale, la cornice di riferimento per la sua redazione è la nuova società disgregata in classi, il nuovo *Sitz im Leben*, secondo la definizione di Gunkel. Il Decalogo non fu redatto per essere un riassunto dell'ethos israelitico, ma per esprimere un'etica di classe che si rivolgeva ai contadini liberi che abitavano la terra, affinché nascesse un'etica solidale all'interno della classe interessata. I versetti attraverso i quali questa ipotesi è sostenibile sono quelli relativi al sabato (Es 20,8-11) e più in generale quelli che compongono la seconda tavola. I vv. 8-11 si rivolgono a uomini adulti che possiedono una terra, degli schiavi e del bestiame. Pertanto, secondo la ricostruzione di Crüsemann,⁶² contrariamente a quanto accade oggi, il Decalogo non fu redatto per

⁶⁰ L. PERLITT, *Art. Dekalog*.

⁶¹ F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, p. 26.

⁶² Cfr. *ibidem*, pp. 28-29. La vicenda narrata in 2Sam 11 è un'esempio della prevaricazione del forte sul debole: Davide, pur avendo già tutto, vuole anche la moglie del suo soldato. Il re ha violato l'etica del Decalogo che, pur non venendo esplicitamente richiamato, è sotteso alle parole del profeta Natan (2Sam 12).

educare i bambini, ma per organizzare la vita sociale in modo che le classi più abbienti non soggiogassero i poveri. È all'interno di questa prospettiva che, secondo l'autore, si gioca la battaglia per la suddivisione delle terre nel VII secolo. Interessante è l'osservazione di Crüsemann riguardo al fatto che il Decalogo non tocca il tema della guerra, né quello della politica estera: pur essendo stato collocato subito dopo l'uscita dall'Egitto, la preoccupazione principale rimane la relazione del popolo con il proprio Dio e la salvaguardia dei rapporti interni.⁶³ Il Decalogo fornisce non le norme, ma i criteri per regolare i comportamenti della vita in comune e per mantenere la libertà all'interno delle singole classi sociali che formavano il popolo di Israele, in particolare dei ceti più deboli. Ciò spiegherebbe come mai gli interessi del popolo non vengono del tutto tematizzati, né le conseguenze etico-sociali dello stato di libertà dell'esodo per gli schiavi, i lavoratori giornalieri, le vedove, gli orfani, gli stranieri, che per la prima volta vengono apertamente riconosciuti.⁶⁴

Nel Decalogo, come anche nel codice dell'alleanza e nel Dt, mancano sia il caratteristico *ethos* dei poveri, sia l'esortazione all'amore per i nemici (Es 23,4). Nella fuga dalla casa della schiavitù, si nascondono il desiderio di abitare una terra propria, di guadagnare sulla sua rendita, di essere risparmiati dalla schiavitù e dalla guerra, cioè tutto ciò che in termini moderni si direbbe indipendenza politica. Da questa prospettiva – secondo Crüsemann – il Decalogo formula le regole fondamentali per la possibilità di una vita diversa e migliore e, nonostante la cornice teofanica, questi principi, questi criteri sono rivolti alla vita terrena e alla realtà storica dell'uomo.

Con le ricerche di F.L. Hossfeld⁶⁵, C. Levin⁶⁶ e W. Johnstone⁶⁷ entra in gioco un nuovo paradigma di indagine. Radicalizzando le tesi di Perlitt, la composizione di un Decalogo esilico-postesilico non viene più compresa a partire dalla vita di Israele, ma come pezzo di letteratura della scuola teologica deuteronomico-esilica: il contesto di riferimento si sposta dalla vita socio-politica al piano letterario. Il

⁶³ F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, p. 10. Poco oltre (p. 11) l'autore si sofferma sul fatto che i comandamenti del Decalogo trovino il loro senso solo in relazione al Dio che si auto-presenta nel Prologo come «tuo Dio».

⁶⁴ Più avanti tornerò su questo punto, qui è sufficiente ricordare che i codici medio-orientali mantenevano rigorosamente la divisione dei ceti nell'attribuzione della pena e nel risarcimento di un danno.

⁶⁵ F.-L. HOSSEFELD, *Der Dekalog*.

⁶⁶ C. LEVIN, *Der Dekalog am Sinai*.

⁶⁷ W. JOHNSTONE, *The Decalogue*.

Decalogo originario sarebbe quello di Dt 5, mentre il Decalogo in Es 20 sarebbe stato rielaborato successivamente dall'autore sacerdotale: «Il Decalogo ha la sua radice nel Dt. La sua carriera comincia nella teofania del Horeb e si completa in quella del Sinai nel Pentateuco». ⁶⁸

L'argomentazione di Hossfeld si svolge attraverso il confronto sinottico delle due versioni della pericope, diverse anche nella loro struttura formale: in Es 20,1-17, per esempio, i legami fra il primo e il secondo comandamento e la sintesi dei proibitivi sono recisi, al contrario nella redazione del Dt gli ultimi due comandamenti sono riuniti in uno solo, rendendo la struttura della pericope più omogenea. Questa e altre differenze, aiutano a comprendere che la storia redazionale del Decalogo è stata piuttosto complessa e che una lettura immediata del testo non permette di comprenderne l'evoluzione letteraria, che esprime anche quella teologica.

Levin è d'accordo con Hossfeld per quanto concerne la complessità redazionale del testo, ma propone una redazione più tarda:

«Il Decalogo non fu scritto di getto. Le differenze significative dei singoli comandamenti per forma e dimensioni, così come il brusco passaggio dal discorso di Jhwh al discorso di Mosè, indicano chiaramente che la sequenza dei comandamenti è cresciuta in più fasi». ⁶⁹

Dal confronto sinottico delle due versioni, Levin ritiene di poter considerare originaria quella contenuta nell'Esodo, in particolare i vv. 2-3a.5a.13-17a, che costituiscono anche il nocciolo e il fine della pericope del Sinai. ⁷⁰ Questo nucleo originario sembra presupporre il discorso di Geremia 7,9, ascrivibile alla tradizione deuteronomista ed è in collegamento con tutto il libro dell'Esodo, attraverso l'episodio della montagna di Dio (cfr. Es 19-34; 32-34). Radicalizzando ancora di più la propria teoria, Levin sostiene che il Decalogo sia la cellula germinale della sezione delimitata da Es 19,3a e 24,13b ⁷¹ e che, in un senso ulteriore, sia anche il materiale di base per la formazione complessiva di Es 19-Nm 10. ⁷² Per quanto concerne il rapporto con la cornice narrativa, Levin ritiene che il Decalogo appartenga in modo costitutivo alla pericope del Sinai, mentre esclude l'ipotesi dell'esistenza di un Decalogo originario

⁶⁸ F.-L. HOSSEFELD, *Der Dekalog*, p. 284.

⁶⁹ C. LEVIN, *Der Dekalog am Sinai*, p. 168.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 174.

⁷¹ Cfr. anche W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft*, pp. 70-71.

⁷² C. LEVIN, *Der Dekalog am Sinai*, p. 175.

nel periodo esilico e ammette, eventualmente, solo l'esistenza di una sequenza di comandamenti pre-deuteronomici (Es 34,10-26). In quest'ultimo caso, però, Ger 7,9 non potrebbe più essere considerato come punto d'inizio per una datazione esilica dell'origine della pericope del Sinai. La lunga storia redazionale è alla base anche della teoria di Kratz, il quale osserva che:

«Il Decalogo ha senza dubbio una preistoria. Per ogni singolo comandamento è possibile rintracciare dalle altre tradizioni giuridiche, così come dai paralleli profetici, certi modelli o anche stadi iniziali storico-tradizionali, che indicano anche che le formulazioni selezionate nel Decalogo sono relativamente tarde».⁷³

Al termine della storia redazionale «Il decalogo in Es 20 e Dt 5 comprendono una scelta di comandamenti, che vengono stilizzati come comandamenti di Dio, e si presentano essi stessi come una sorta di riassunto, e successivamente come somma della volontà di Dio in forma concentrata».⁷⁴ Questo riassunto sta alla fine di una lunga storia della tradizione di ogni singolo comandamento. Contrariamente a Hossefeld, Kratz osserva che il Decalogo in Es 20 è la stesura più antica: esso è alimentato dall'unione del libro del patto con Es 34. Non solo, Es 20,5-6 presuppone la composizione di 34, (1) 5-9; 10-26; 27 ss.⁷⁵ Nel verificare i legami tra i singoli comandamenti, il libro del patto e Es 34, Kratz critica Levin perché si ostina a ricostruire il Decalogo come una pericope unica insieme a quella del Sinai. Per quanto concerne la questione redazionale, Kratz la affronta analizzando il rapporto tra diritto divino e diritto umano, in particolare l'antico diritto tribale, che si gioca nell'ambito del *Sitz im Leben*. Nella teoria di Dohmen, il confronto non si limita alle due versioni del Decalogo, ma tra loro e Es 34, con particolare riguardo al diritto di privilegio (Es 34,10-26).⁷⁶ Secondo questo studioso, il Decalogo presuppone e, addirittura, in certi momenti serve a chiarire Es 32-34:

«Se si fa attenzione agli elementi più importanti, che compaiono insieme nel diritto di privilegio e nel Decalogo, si chiarisce così che entrambe, la storia teologica e letteraria, sono strettamente legate l'una all'altra».⁷⁷

⁷³ R.G. KRATZ, *Der Dekalog im Exodusbuch*, p. 214.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 205.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 220.

⁷⁶ C. DOHMEN, *Der Dekaloganfang*, pp. 176-185.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 177.

In linea generale è possibile distinguere due schieramenti principali: coloro che ipotizzano l'esistenza di un testo originario e coloro che la escludono. Alcuni ritengono di individuare la redazione più antica nella versione contenuta nel Deuteronomio, altri in quella contenuta nell'Esodo. In relazione alla formazione del Pentateuco, i primi individuano nel Dt il libro originario, di cui gli altri sarebbero un ampliamento. Sia che si proceda da una prospettiva sociale, sia da una letteraria, un importante elemento comune è la stretta connessione tra la redazione del Decalogo e le varie parti del libro dell'Esodo e, in alcuni casi, del Pentateuco. Rintracciare l'evoluzione del testo, permette di comprendere – almeno in parte – la possibile evoluzione del pensiero che trasmette, le sue priorità e i motivi che ne hanno permesso la composizione. Gli strumenti con cui l'indagine viene condotta, dicono, invece, quale tipo di atteggiamento si ha ora nei confronti del testo. Il testo non viene più interpretato alla lettera, ma compreso nel suo divenire storico, come possibile chiave di lettura della società in cui fu redatto. Nel lungo processo di formazione, esso è stato ridotto a pochi elementi essenziali ed è stato inserito in un contesto teologico. L'analisi critico-testuale non sembra più far temere la dissacrazione del testo, ma favorire altri livelli di lettura, senza compromettere quello spirituale e religioso. Nello stesso tempo, essa permette una migliore comprensione della mentalità e degli strumenti concettuali di coloro che redassero il testo, favorendo il lettore nella possibilità di assumere una prospettiva più adeguata a recepirlo.

4. *Il contesto letterario attuale del Decalogo*

Dopo aver presentato i nodi fondamentali della redazione del Decalogo e alcune teorie esegetiche, vorrei affrontare alcune delle numerosissime questioni che esso solleva, tenendo conto del fatto che questo studio ha come obiettivo la comprensione e la spiegazione del modo in cui Es 20,1-17 può dirsi un testo normativo e che tipo di norma esso definisce. Non basta, infatti, affermare che si tratta di un testo legislativo: il suo significato non è limitato a questa connotazione giuridica, ma si caratterizza per il modo particolare in cui esso la esprime. Dalla breve rassegna di studi esegetici risulta chiaro che la comprensione della redazione finale di Es 20,1-17 non può essere immediata e che, al contrario, è necessaria una nuova impostazione

sia dei problemi testuali, sia di quelli teorici, qualunque sia il livello di lettura con cui intendiamo leggere questa pericope. Il Decalogo è, per così dire, un testo di confine: da un lato esso è il risultato di una lunga tradizione, religiosa e giuridica, che in parte precede la nascita di Israele; dall'altro, esso dà inizio a una nuova tradizione e diviene il criterio di riferimento per il comportamento del buon ebreo e poi del buon cristiano. Nel primo caso, data anche la presenza di due versioni non completamente uguali, si ha l'impressione che il testo conservi una certa dinamicità: i contenuti sono gli stessi, ma in alcuni casi le motivazioni che li giustificano sono diverse, probabilmente adeguate al mutato contesto storico-culturale o legate alle fasi redazionali del testo. Nel comandamento del sabato, per esempio, in Es 20,11 Dio chiede di santificarlo in virtù della teologia della creazione, in Dt 5,15, invece, la motivazione viene ricondotta alla memoria della schiavitù egiziana. Con riferimento al contesto, sarebbe più logico che le motivazioni fossero scambiate di posto, ma approfondirò questo problema più avanti. Per ora vorrei mettere in risalto il fatto che la santificazione del sabato rimane come scansione culturale perché trova una nuova ragion d'essere.

Nel secondo caso, il Decalogo esercita la sua influenza sia sul singolo credente, sia sui corpi legislativi degli Stati. In esso, infatti, è stata individuata una raccolta di norme basilari per la vita sociale, un punto di riferimento importante per il coordinamento delle relazioni all'interno di un gruppo omogeneo. Ma quando esso conquista questo riconoscimento, si è già consumata la sua trasformazione da criterio di comportamento a codice normativo, da risultato di un'esperienza a principio di un'azione. Il Decalogo perde spirito e dinamicità quando la tradizione cristiana tardiva decide di assumerlo solo come legge e non, anche, come memoriale.⁷⁸ Privato del suo contesto storico-letterario, separato dal ricordo della liberazione, esso viene imparato a memoria e svuotato del suo significato. Nella prassi catechetica, spesso si perde la sua profondità teologica: l'accento, infatti, viene posto sull'«oggetto Decalogo», dimenticandone l'origine e, quindi, anche il significato.

⁷⁸ Non è mia intenzione dilungarmi sulla ricezione medievale e rinascimentale del Decalogo, tuttavia è necessario tener presente che il cristianesimo ha gradualmente preferito un'interpretazione formale di questo testo. A questo proposito è interessante richiamare la trattazione di Bossy, il quale individua il passaggio dalla logica dantesca, caratterizzata dalla «virtù» e dai «vizi» elencati nei Sette Peccati capitali, a quella del rispetto formale del Decalogo, tra il Quattrocento e il Cinquecento, ma bisognerà attendere il Concilio di Trento per veder formalizzato questo nuovo paradigma interpretativo. Cfr. J. Bossy, *Aritmetica morale*.

Ho parlato di «trasformazione», ma potrei dire anche «riduzione», poiché ritengo che l'obiettivo delle parole non sia limitato alla loro osservanza esteriore – come sembra dimostrare la ricerca di un nuovo fondamento per l'osservanza del sabato – ma la conservazione della vita umana e della relazione con Dio, possibile solo attraverso l'adesione interiore alla parola di Dio. Lo spirito che anima la legge ne garantisce il permanere nonostante la sua dinamicità, i suoi cambiamenti formali. Con spirito della legge si intende qui la ragion d'essere della norma, il suo fondamento e, insieme, il suo scopo ultimo: la conquista della libertà permette la formulazione della legge che, a sua volta, servirà a tutelare la nuova vita, pur nell'adeguamento ai mutamenti storici. La nuova vita di Israele è caratterizzata dalla nuova coscienza religiosa (il culto yhawhista) e da un preciso orientamento politico che intende conservare l'autonomia dai grandi imperi dell'epoca e l'unità del popolo-nazione.⁷⁹

Il Decalogo segna il punto di intersezione tra antico e nuovo, tra espressione e resoconto del passato e criterio nuovo per il futuro. Esso, più di altri testi, rappresenta la relazione che sussiste tra esperienza vissuta e formulazione della legge: la legge non appare come qualcosa di esteriore e il suo essere proclamata da Dio non la priva di una ragionevolezza comprensibile anche all'uomo. Questo testo si pone come risultato di un cammino di liberazione e come alleanza politica tra Dio e il suo popolo, ma anche tra i membri del popolo fra loro. Sul piano ontologico, i contraenti del patto sussistono in virtù del patto stesso: Dio e il suo popolo sono costitutivamente in

⁷⁹ Il contesto storico è quello della caduta dell'Impero Assiro. Tra il IX e l'VIII secolo Israele entra nelle relazioni internazionali spinto dalle invasioni Assire. Nell'853 Achab (che regnava dall'874) partecipò alla battaglia di Qarqar contro re Salmanassar III di Assiria, il quale si dice vincitore (cfr. A. K. GRAYSON, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia*, p. 23). Successivamente, un militare di nome Yehu, sostenitore integralista dello yahwismo e del nazionalismo, fece un colpo di stato contro la dinastia di Omri, che giudicava troppo facile al compromesso politico e religioso. Nell'arco di un decennio re Yehu divenne vassallo dell'Assiria contro Damasco (siamo nell'841, secondo quanto riporta l'«obelisco nero» di Salmanassar III). I due secoli successivi sono caratterizzati dalle lotte per il controllo delle regioni del Medio Oriente. Brevemente, arriviamo al tempo di Giosia (la riforma è del 622 a.C.), durante il quale l'Assiria sta crollando (Assur cade nel 614 e Ninive nel 612), quindi Israele ha maggiore libertà di movimento politico e può rinunciare ad allearsi con i grandi imperi per allearsi con Dio (cfr. Amos e Osea). La stipulazione dell'alleanza, di cui parlerò in seguito, non è un problema di *homo homini lupus*, ma riflette il mutato scenario della politica internazionale: Israele può permettersi di rifiutare l'influenza assira perché quel grande impero sta crollando. Fonti storiche attestano che il profeta Geremia aveva già preso contatto con Babilonia, anche se nella Bibbia Israele viene mostrato non-allineato: l'idea che si vuole diffondere e tramandare è quella di una completa autonomia e che la legge è proclamata da Dio, non da un altro sovrano straniero. Cfr. M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, pp. 125-127.

relazione. Vi è, alla base delle parole (*debarîm*) del Decalogo, la precedenza dell'uomo sulla legge, dell'esperienza sulla memoria, del consenso sull'osservanza.

In che senso, dunque, è possibile parlare di norma e in che modo essa delimita uno spazio di libertà al cui interno ci sono infinite possibilità? La mia tesi è che il Decalogo media la relazione tra l'uomo e Dio, le singole norme con la pluralità umana e propone principi che sono vincolanti nella misura in cui possono essere assimilati attraverso un processo di interiorizzazione: il singolo deve potersi riconoscere in essi. È proprio grazie all'interiorizzazione che l'osservanza della norma diventa una questione morale: quando al legislatore esterno si contrappone l'autonomia personale, il rispetto della norma è un atto di libertà,⁸⁰ la maturazione di una consapevolezza morale, giuridica e sociale. Da questa prospettiva il Decalogo non è una lista completa di obblighi, ma una traccia orientativa. Più che un vincolo, esso definisce i contorni di uno spazio di libertà all'interno del quale sono possibili molteplici soluzioni: esso tramanda la vicenda della liberazione e fornisce i criteri che permetteranno al popolo di conservare la propria libertà. Il Decalogo si limita ad affermare cosa non si deve fare e – a parte le parole relative al culto (Es 20,8-11) – non dice cosa si deve fare: nel rispetto dei divieti, tutto il resto diviene possibile. Il divieto si configura come un contorno dello spazio di movimento individuale.

Non sono mancate, da parte degli studiosi, le allusioni all'antico diritto apodittico,⁸¹ ma se pure fosse questa l'origine del Decalogo, il testo giunto fino a noi non si esaurisce in esso. Con il linguaggio e gli strumenti dell'epoca, Es 20,1-17 segna un progresso nella coscienza religiosa e giuridica del popolo di Jhwh, come alcune sue caratteristiche dimostrano. La comprensione del Decalogo come resoconto di una storia passata e orientamento per il futuro, per-

⁸⁰ Il rapporto legge/libertà è un tema infinito, sul quale si scontrano filosofi, giuristi, teologi. Fra i nodi teorici principali, vi è il tentativo di salvaguardare l'autonomia dell'individuo garantendo l'osservanza della norma. Mi limito a segnalare alcuni studi a partire dai quali è sorto l'attuale dibattito sui diritti umani: Cfr. R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*; J. HABERMAS, *Fatti e norme*; A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*; R. NOZICK, *Anarchia, Stato e utopia*; J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*; M. SANDEL, *Liberalismo e limiti della giustizia*; C. TAYLOR, *Radici dell'io*.

⁸¹ Questa è soprattutto la tesi di Alt, il quale riteneva che il diritto apodittico fosse la forma più antica di diritto, risalente a un'epoca precedente la conquista di Canaan. Egli individuò due tipi di formulazione del diritto, quelle in forma apodittica e quelle in forma casistica, cfr. A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, pp. 232-278. Per una discussione sulle tesi di Alt, cfr. J.A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento*, pp. 213-218.

mette, almeno in parte, di rendere ragione dell'assenza di sanzioni, presenti invece in qualsiasi codice giuridico:⁸² nel Decalogo non viene detto in alcun modo cosa accadrà se il popolo non osserverà la legge, semplicemente perché non c'è ragione di dirlo. La sanzione (in senso negativo del termine, cioè come punizione)⁸³ consiste nella perdita di quella identità e libertà che l'osservanza della legge intende difendere. Nel trasgredire il principio, il soggetto agente si autopunisce. La sacralità della vita umana che il Decalogo intende tutelare va, quindi, ben oltre qualunque prassi giuridica: cosa c'è, infatti, di più drammatico della perdita della propria libertà? Il Decalogo offre dei criteri nuovi – rispetto a quelli delle tradizioni dell'antico Medio Oriente – per la vita sociale e religiosa, combatte la tentazione di tornare in Egitto (Nm 14,1-4) e di agire come coloro che non conoscono Jhwh (Lev 18,2; 20,23).

Un secondo motivo per cui questo codice non contiene sanzioni consiste nel fatto che esso non è una lista di norme, ma di principi, di criteri, che non dicono cosa fare, ma indicano la direzione verso cui indirizzare l'azione. Esso obbliga l'uomo ad agire in modo responsabile sulla base di una storia vissuta con Dio, narrata nel Libro dell'Esodo. I continui rimandi a questo Libro dimostrano l'importanza del contesto storico-politico-religioso e letterario che lega la pericope del Decalogo alle vicende che lo hanno (almeno letterariamente) preceduto.⁸⁴ Il legame sussiste sia sul piano dei contenuti, sia su quello del senso della trama narrativa, che talvolta serve a giustificare la legge. Due, infatti, sono gli eventi fondativi che il Decalogo presuppone e ai quali rimanda: la creazione e l'esodo. Nel corso di un'analisi più dettagliata mostrerò che i *debarîm* seguono al memoriale della liberazione e all'autopresentazione di Dio: il passato rende il presente vincolante per il futuro.

Nel lavoro che seguirà, attraverso l'analisi del testo e del suo contesto, secondo i criteri già illustrati, approfondirò alcuni nodi tematici: il rapporto tra la fede di Israele in Jhwh e l'ideologia politica che essa riflette; il tema dell'alleanza, che sarà messo a

⁸² Tratterò in seguito le analogie e differenze fra il Decalogo e i codici legislativi medio-orientali che lo hanno preceduto. Per quanto concerne l'assenza di sanzioni in Es 20,1-17, devo precisare che esso contiene principi, criteri, non «leggi», quindi non è un problema di trasgressione, ma di stile di vita, di adesione. Approfondirò meglio questo aspetto nella trattazione del termine *dabar* e nella distinzione dal termine *mishpat*.

⁸³ Sull'evoluzione del significato di «sanzione» si veda F. D'AGOSTINO, *La sanzione nell'esperienza giuridica*.

⁸⁴ Cfr. B.S. JACKSON, *Studies in the Semiotics of Biblical Law*, pp. 197-202.

confronto con il moderno contrattualismo; la nascita di un diverso modo di concepire il rapporto tra individuo e legge, che si esprime nei concetti di uguaglianza, di isonomia e di tutela della vita politica; il radicamento interiore della legge e la responsabilità che ne deriva. L'obiettivo di questi confronti fra antico e moderno vuole essere in primo luogo una presa di coscienza della diversità di significato che avevano concetti e parole che utilizziamo ancora oggi. I nostri modi di intendere la norma e di nominare Dio sono sicuramente molto cambiati, tuttavia per parlare del passato disponiamo soltanto del linguaggio presente, pur dimenticando spesso che qualcun altro lo ha messo a disposizione per noi. In secondo luogo, vorrei far emergere in modo consapevole l'eredità concettuale che proviene dalla Bibbia. Prima ancora di essere una raccolta di testi religiosi, essa raccoglie e tramanda la tradizione culturale e politica di coloro che hanno contribuito alla sua composizione. Senza nulla togliere all'ispirazione spirituale del testo, la Bibbia rimane opera scritta da uomini ed è soltanto accettando questo fatto che saremo in grado di coglierne e utilizzarne la ricchezza che ci ha lasciato.

Commentario esegetico-giuridico

Nel primo capitolo ho illustrato gli obiettivi del lavoro e i metodi che utilizzerò, anticipando alcune considerazioni rispetto al significato della pericope. La breve rassegna di studi esegetici ha mostrato la nascita del metodo storico-critico e alcuni momenti di storia dell'esegesi volti a esplicitare quali domande abbiano sollevato i nuovi metodi e i nuovi criteri di interpretazione esegetica. Nello stesso tempo, sono stati messe in evidenza alcune caratteristiche del testo sulle quali tornerò nel corso di questo capitolo, nel quale analizzerò direttamente Es 20,1-17. Poiché non si tratta di uno studio esegetico fine a se stesso, né intendo proporre nuove ipotesi in quell'ambito, mi soffermerò soltanto sugli elementi che ritengo utili agli obiettivi di questo lavoro. Per lo stesso motivo, non tratterò la versione del Decalogo contenuta nel Deuteronomio, infatti ciò avrebbe richiesto un'impostazione molto diversa di questo contributo e avrebbe perseguito scopi differenti da quelli che mi sono prefissata.¹

L'indagine che propongo si allargherà gradualmente dal testo al contesto culturale del Medio Oriente antico, per poi confluire nel processo storico che ha determinato una diversa interpretazione del Decalogo. L'oggetto di studio della ricerca è, e rimane, Es 20,1-17: non parlerò della norma in generale, ma soltanto di quella che in questa pericope si delinea; non mi occuperò del ruolo, spesso strumentale, che la religione occupa nella strategia politica, ma di quello giocato dal culto jahwista nella conquista dell'indipendenza politica da parte di Israele, così come sembra emergere dal testo in esame; non farò un discorso sulla moderna

¹ Per il confronto esegetico tra le due versioni del Decalogo, cfr. F.L. HOSSFELD, *Der Dekalog*, e, dello stesso autore, *Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen*; C. LEVIN, *Der Dekalog am Sinai*; A. GRAUPNER, *Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 20*; B.Z. SEGAL (ed), *The Ten Commandments*; R.G. KRATZ, *Der Dekalog im Exodusbuch*; W.H. SCHMIDT - H. DELKURT - A. GRAUPNER, *I dieci comandamenti*.

scienza del diritto, ma sul modo in cui essa ha influito nell'interpretazione del Decalogo. I riferimenti alla tradizioni greca e latina e alla filosofia moderna rimangono strumenti ausiliari, in grado di aiutare a comprendere, per analogia o per contrasto, il significato del testo in questione.

Questo taglio prospettico è dovuto, da un lato, dall'ovvia impossibilità di parlare di tutto; dall'altro, dalla consapevolezza che quanto emerge dal confronto tra Es 20,1-17 e le altre tradizioni non è necessariamente valido anche per un confronto più generale fra la tradizione biblica e quella occidentale. Questo spiega anche la necessità di condurre l'indagine su più livelli, facendo della critica testuale – spesso rimandata alle note – il fondamento della riflessione teorica. Un'ultima parola mi preme dirla sullo sguardo d'insieme: non poteva in alcun modo essere un lavoro sistematico, ma a raggiera, volto a dare una nuova impostazione, a sviluppare, o spesso anche solo a indicare, i possibili percorsi che il Decalogo suggerisce, a mostrarne la fecondità, ma non ad esaurirne i contenuti e a racchiuderli in una forma compiuta.

1. *Il testo di Es 20,1-17: traduzione e analisi*²

«Dio allora pronunciò tutte queste parole: Io sono il Signore Dio tuo, che ti ha fatto uscire³ dalla terra⁴ d'Egitto, dalla casa di schiavitù: non avrai

² Per il confronto sinottico tra le due versioni del decalogo, cfr. W.H. SCHMIDT - H. DELKURT - A. GRAUPNER, *I dieci comandamenti*, pp. 43-56; J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, pp. 61-65; E. ZENGER, *Introduzione all'Antico Testamento*, pp. 128-130. La versione del Dt contiene delle aggiunte, sette delle quali sono costituite dalla particella di coordinazione «e». Diversa è anche la struttura delle due versioni: Es 20,1-17 è divisibile in dieci elementi, corrispondenti ai singoli comandamenti e divieti che seguono il titolo; al contrario, Dt 5,6-21 è divisibile in tre parti: vv. 6-11 comandamenti relativi a Jhwh; vv. 12-15 il sabato; vv. 16-21 comandamenti sociali. I vv. della prima parte sono legati al sabato dalla ripetizione del verbo «far uscire»; il sabato, a sua volta, è legato all'ultimo comandamento dalla ripetizione di due parole «servo» e «serva». L'ultima parte (vv. 16-21) forma una catena unica coordinata dalla congiunzione «e», assente in Es 20,13-17. Per quanto concerne il contenuto, la differenza consiste nella motivazione del sabato, diversa nelle due versioni Es 20,8-11 e Dt 5,12-15, della quale mi occuperò più avanti.

³ Cfr. Gn 15,7.

⁴ Il termine 'ereš (Es 20,4 e Dt 5,8) significa terra, territorio, anche nel senso di «nazione». Più avanti, invece, viene utilizzato 'adamah «suolo», che compare in Gn 2,7; 3,19. Per il significato e la ricorrenza dei due termini cfr. F. BROWN - S.R. DRIVER - C.A. BRIGGS - W. GESENIUS, *Hebrew and English Lexicon*; G.S. LISOWSKY, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*.

altri dei di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna su quanto è lassù nel cielo. Né di quanto è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso,⁵ che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra il suo favore fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandi.

Non pronunzierai invano il nome del Signore tuo Dio, perché il Signore non lascia impunito chi pronuncia il suo nome invano. Ricorderai⁶ il giorno del sabato per santificarlo: sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore tuo Dio: tu non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo.⁷ Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha santificato.

Onorerai⁸ tuo padre e tua madre,⁹ perché si prolunghino i tuoi giorni sul suolo che ti dà il Signore tuo Dio.

Non ucciderai.¹⁰

Non commetterai adulterio.¹¹

⁵ 'El qanna', per la traduzione cfr. H.A. BRONGERS, *Der Eifer des Herrn Zebaoth*, p. 269.

⁶ Il Dt riporta *šamôr* «osserva», al posto di *zakôr* «ricordati» e aggiunge «come Jhwh tuo Dio ti comanda».

⁷ La motivazione riportata in Dt 5,15 è diversa: «Ricorda che sei stato schiavo nella terra d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano forte e braccio steso; perciò il Signore tuo Dio ti ha ordinato di celebrare il giorno del sabato». Tornerò su questo punto in seguito (cfr. *infra*, cap. IV, § 2).

⁸ La radice utilizzata è *kbd*, che viene tradotta con «glorificare» quando è riferita a Dio (1Sam 2,29; Is 24,15; 25,3; 43,23; Mi 1,6; Sal 22,24 ecc.). L'uso di questo verbo determina una doppia analogia tra Dio e i genitori: da un lato, infatti, esso richiama un rispetto religioso per questi ultimi; dall'altro, in quanto generatori di vita, sono assimilabili a Dio creatore. Cfr. P. BOVATI, *Il Libro del Deuteronomio (1-11)*, p. 70.

⁹ Dt 5, 16 aggiunge a questo punto: «come il Signore tuo Dio ti ha comandato» e, dopo l'augurio di una lunga vita, l'espressione «e ti vada bene».

¹⁰ Il verbo *rāṣaḥ* viene usato raramente e indica in modo generico un'azione violenta, spesso legata alla vendetta del sangue, che provoca la morte della vittima. Per rendere il senso del termine ebraico nelle lingue moderne si dovrebbe parafrasare il v. 13 con «Non ti graverai del reato di sangue». A differenza dei verbi più comuni (*harag*, *hemit*), usati per indicare l'uccisione del nemico in battaglia o quella del condannato a morte (per sentenza giudiziaria o per volere divino), *rāṣaḥ* generalmente designa l'uccisione di un avversario personale e inerme. Cfr. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia* e, dello stesso autore, *Il libro del Deuteronomio (1-11)*, pp. 61-64; G. BRAULIK, *Deuteronomio*; W.H. SCHMIDT - H. DELKURT - A. GRAUPNER, *I dieci comandamenti*, pp. 147-150.

¹¹ In Dt 5,18-21 i comandamenti sono tra loro coordinati dalla congiunzione «e», formando così una sezione omogenea. Il verbo *na'p* «commettere adulterio», può avere come soggetto sia l'uomo che la donna e si distingue da altri verbi di significato affine, come *škb* «giacere con» e *znh* «prostituirsi». Alcuni studiosi hanno osservato che nella concezione ebraica l'uomo commette adulterio solo nei confronti del matrimonio altrui,

Non ruberai.¹²

Non pronuncerai falsa testimonianza contro il tuo prossimo.¹³

Non desidererai¹⁴ la casa del tuo prossimo, non desidererai¹⁵ la moglie del tuo prossimo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo».

La versione del decalogo contenuta nell'Esodo coglie il lettore quasi di sorpresa poiché Es 19,24 e Es 20,18 sono in evidente continuità.¹⁶ Questa considerazione, unita alla diversità dello stile tra il Decalogo e la sua cornice lasciano supporre che esso sia stato inserito in un secondo momento, anche se si incastra bene nel contesto di quei due capitoli. Nella sua redazione finale, il Decalogo è situato tra la stipulazione del patto e l'antico codice dell'alleanza e conserva legami evidenti con tutto il libro

mentre la donna solo nei confronti del proprio, cfr. J.J. STAMM - M.E. ANDREW, *The Ten Commandments*. La punizione dell'adulterio è la morte (cfr. Dt 22,22), mentre nel caso della seduzione di una vergine si richiede che l'uomo la sposi o che la risarcisca con una somma di denaro (cfr. Es 22,15; Dt 22,28). Nel contesto dell'antico Medio Oriente, la tutela del matrimonio e la monogamia sono conquiste piuttosto tarde. Il codice dell'ultimo sovrano mesopotamico della dinastia di Lagaš, Urukagina (XXIV secolo a. C.), introduce la pena capitale in caso di adulterio, ma nello stesso passo veniamo informati che in passato alle donne era permesso avere due uomini.

¹² Il verbo *gānab* (lett. «rubare una persona») originariamente era riferito al rapimento, in seguito si estese ai beni, ma il significato rimase quello di «privare della libertà», secondo l'ipotesi di Alt. Questo divieto è in stretta relazione con il v. 17, parallelo a Es 21,16 (e Dt 24,7) «colui che rapisce un uomo e lo vende, se lo si trova ancora in mano a lui, sarà messo a morte». Cfr. A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (1934); F. GARCIA LOPEZ, *Le Decalogue*, p. 52; M.P. SCANU, *Non rubare?*. Per uno studio dei termini semitici affini a *gnb* cfr. L. KOPF, *Arabische Etymologien*, p. 169.

¹³ L'espressione ebraica è *lō ta'āneh b'rē'ākā 'ed šeqer* «testimone menzognero» (Dt 5,20: *welō' ta'āneh b'rē'ākā 'ēd šāw* «testimone dell'inganno»). I verbi utilizzati per esprimere l'atto d'accusa sono *'nh* e *ngd* (*Hi*): essi infatti hanno come soggetto *'ed* e compaiono in testi di natura legale. La falsità poteva essere riferita al testimone oppure alla parola pronunciata in tribunale (accusa falsa): nelle versioni del Decalogo compaiono due varianti di quest'ultimo caso. Il sistema giudiziario ebraico richiedeva una pluralità di testimoni affinché un'accusa fosse probante per l'analisi. Ciò serviva a tutelare l'individuo che, a causa di false accuse, rischiava l'emarginazione e, di conseguenza, la vita. La storia di Nabot in 1Re 21 è un esempio delle conseguenze della falsa testimonianza. Il termine *rea'* «prossimo» indica il cittadino a pieno diritto nella comunità del patto. Cfr. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, pp. 244-245; M.A. KLOPFENSTEIN, *Die Lüge nach dem Alten Testament*, pp. 18-21; F.-L. HOSSEFELD, *Der Dekalog*, pp. 75-76.

¹⁴ «Desiderare» (*nehmād*) è lo stesso verbo usato in Gn 3,5-6, allorché l'umanità desidera diventare come gli dei. Herrmann ritiene che il verbo *hmd* esprima sia il sentimento, sia l'azione che deriva da questo sentimento, cfr. J. HERRMANN, *The Conclusion of the Decalogue*, pp. 543 ss.

¹⁵ In Dt 5,21 il secondo verbo del versetto è diverso: *'wh* «volere».

¹⁶ Cfr. L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*. La redazione del Dt, invece, si inserisce meglio nel contesto letterario nel quale si trova, nonostante alcuni studiosi ritengano anch'essa è un'aggiunta posteriore, cfr. H.D. PREUSS, *Deuteronomium*.

dell'Esodo, in particolare il libro del patto e il capitolo 32. Non saranno gli strati redazionali a illuminarci sul significato del testo, piuttosto il suo contesto finale, quello nel quale gli ultimi autori hanno scelto di tramandarlo.¹⁷

Tenendo conto della sua collocazione, dalla lettura di Es 20,1-17 emergono importanti questioni, alcune delle quali caratterizzano il diritto israelitico in modo diverso rispetto a quello del Medio Oriente antico, anche se in continuità con esso: dopo l'analisi di questi versetti, mi soffermerò su altri luoghi del libro dell'Esodo, che conferiscono al Decalogo il suo senso.

La traduzione qui presentata¹⁸ vuole mettere in evidenza la grammatica e al lessico utilizzato nella pericope:

«Un lessico è qualcosa di più della sequenza amorfa di un vocabolario. È una combinazione di espressioni e di significati che si legano l'uno all'altro e generano un effetto d'insieme. Un lessico è fatto di testi in un contesto. Tuttavia, è qualcosa di meno di una lingua».¹⁹

L'importanza dei singoli elementi è legata alla relazione con tutti gli altri, ma anche alla possibilità di poter dire le stesse cose in modi diversi. La prima domanda alla quale si deve cercare di rispondere consiste allora nel capire come mai coloro che misero mano a questo testo decisero di esprimersi in questo modo e quali sfumature la forma aggiunge al contenuto della pericope.

Una prima osservazione è necessaria a proposito dei verbi: il v. 2, nel quale Dio afferma la sua sovranità su Israele è coniugato all'indicativo, cioè non esprime un comando, ma è una semplice constatazione circa lo stato di fatto del suo rapporto con Israele.²⁰ Nei versetti successivi i verbi sono coniugati all'imperfetto, che in ebraico esprime l'azione «non perfetta», cioè non ancora conclusa e si traduce con il futuro. Nel secondo gruppo di versetti, l'imperfetto è preceduto da una negazione (*lō* seguito da un *yiktol*) che dà luogo a un «vetitivo». Il fatto, poi, che l'interlocutore di Dio sia Israele, lo si deduce da quanto avviene nel capitolo precedente e dall'aggettivo «tuo» con il quale Dio si relaziona con Israele, poiché qui non viene specificato.²¹ Inoltre, nessun

¹⁷ Cfr. G. AUZOU, *Dalla servitù al servizio*, p. 225.

¹⁸ F. GARCÍA LOPEZ, *Il Pentateuco*, pp. 159-164.

¹⁹ G. ZAGREBELSKY, *Il «Crucifige!»*, p. III.

²⁰ Questa interpretazione non è condivisa da tutti gli studiosi e sarà approfondita nel paragrafo dedicato alla spiegazione del Nome (cfr. *infra*, § 2).

²¹ Cfr. F. GARCÍA LOPEZ, *Le Décalogue*, p. 22-24.

elemento, a partire da Es 20,18, lascia intuire che poco prima Dio abbia pronunciato un discorso tanto importante. Queste brevi considerazioni sollecitano il lettore a non leggere in modo isolato la pericope, ma ad inserirla in un contesto narrativo più ampio, che concerne la stipulazione dell'alleanza. L'opportunità di questa scelta emerge con maggiore chiarezza quando ci si sofferma sul linguaggio del testo, che non è strettamente giuridico e somiglia, piuttosto, ad un resoconto di quanto precede. Nell'illustrare il disaccordo tra gli esegeti riguardo l'origine e le modalità della redazione del Decalogo, sia considerato per se stesso, sia in rapporto al libro dell'Esodo, sono emersi in modo inconfutabile i legami tra la pericope e questo libro.

Il primo elemento che prenderò in considerazione sarà il Nome di Dio, sia per ragioni di struttura narrativa, poiché compare già nel v 1, sia per l'importanza che esso ha rivestito nella storia politico-religiosa di Israele: le tradizioni religiose delle diverse tribù si coagularono intorno al culto di Jhwh e in tal modo esse si trasformarono in un unico popolo; da un punto di vista teologico, il significato del Nome esprime uno speciale rapporto tra Dio e il suo popolo, definendone in modo sostanziale anche l'identità politica. L'uso del tetragramma è uno degli elementi che permette di comprendere il fatto che il Decalogo gioca su più livelli contemporaneamente, cercherò quindi di distinguerli e svilupparli in funzione del tema. La mia non sarà una trattazione sul Nome, ma sulla sua funzione in questo versetto, pertanto non rivendico alcuna pretesa di darne un'esposizione completa.

Il secondo aspetto che tratterò sarà il lessico della pericope, proponendo un breve *excursus* del lessico giuridico ebraico e un confronto con quelli greco e latino. Il presupposto di questa indagine consiste nella convinzione che il lessico di Es 20,1-17 non sia casuale e che gli elementi che lo compongono siano il risultato di scelte precise, valutate tra le alternative possibili. Lo scopo della comparazione linguistica consiste principalmente nell'acquisire maggiore consapevolezza del testo e del suo significato, anche se quest'ultimo non si esaurisce nel suo vocabolario. Una volta che siano stati approfonditi il rapporto fra Dio e Israele da un lato, e il lessico giuridico dall'altro, l'analisi dei versetti successivi sarà più sfumata, avendo come fine quello di mettere in luce lo scopo sociale e politico del testo.

Un'ultima osservazione riguarda il metodo: è evidente che il testo rimane il punto di riferimento fondamentale nel corso di tutto il lavoro e ciò perché non vorrei attribuire al testo significati che non gli appartengono, ma far emergere da esso le questioni. Il punto di partenza di questo atteggiamento consiste nella consapevolezza di non poter porre al testo qualsiasi domanda, poiché nel suo essere parola di Dio, rimane comunque storicamente collocato. Uno studio poco aderente alla pericope rischierebbe di delegittimare qualsiasi riflessione, mentre l'esegesi, quando non rimane fine a se stessa, fornisce una solida base per riflessioni teoriche più ampie. Ne consegue che i richiami ad alcune problematiche moderne non sono secondari, né lo è la trasposizione dei temi dall'ambito religioso a quello politico, piuttosto essi costituiscono un primo risultato dell'uso di questo testo per una diversa impostazione delle questioni attuali. Il confronto fra il testo biblico e i temi moderni è inevitabilmente problematico, ma ritengo sia in grado di favorire nuovi spunti di riflessione. Infine, le note sono un prezioso supporto al lavoro, poiché precisano aspetti che non possono essere trattati direttamente nel testo, dibattiti ancora aperti e i riferimenti bibliografici principali.

2. *Il Nome di Dio*

Con il v. 2 inizia il discorso diretto nel quale Dio si presenta con i suoi Nomi e con le sue gesta. Comprendere i Nomi con i quali Egli si presenta, significa capire a quale tipo di divinità si affida Israele. Gli studiosi hanno discusso a lungo il ruolo di questo versetto, del fatto, cioè, se si tratti del primo dei comandamenti o di un prologo storico, sul genere di quello dei codici medio orientali. Kratz, mantenendosi su una linea conservatrice, propende per la prima ipotesi e interpreta il v. 2 come una dichiarazione di sovranità da parte di Jhwh, questo significa che Dio proclama la legge senza tener conto di Israele e compie un atto di supremazia.²² Tuttavia, il contesto letterario dell'alleanza nel quale la pericope è inserita impedisce di interpretarla come una presa di posizione unilaterale e insiste, al contrario, sulla reciprocità della

²² R.G. KRATZ, *Der Dekalog im Exodusbuch*, p. 215.

relazione. In linea con questa posizione è Crüsemann, il quale è interessato alla vicenda storico-letteraria nella quale si inserisce il Decalogo e interpreta il v. 2 come il fondamento teologico e il prologo storico dell'intera pericope.²³ Da questa prospettiva il popolo assume il ruolo di interlocutore.

L'interpretazione del v. 2 è importante, poiché condiziona quella dei versetti successivi: nel caso in cui dovesse prevalere la prima ipotesi, il Decalogo dovrebbe essere interpretato alla stregua degli altri codici dell'antico Medio Oriente, cioè come l'esaltazione di un sovrano assoluto che si impone su un popolo senza che questi abbia scelta. La seconda ipotesi, invece, permette un'interpretazione storica, teologica e politica nuova rispetto alla cultura dell'epoca: alla luce della vicenda dell'esodo, Dio fa un resoconto della propria relazione con Israele, relazione che diventa il fondamento dei versetti successivi. Per comprendere in che senso il v. 2 debba essere interpretato, è necessario considerare due aspetti: il primo concerne la cultura dell'epoca, cioè quale tipo di credenze erano legate al nome proprio e quali funzioni gli erano attribuite; il secondo riguarda il significato del Tetragramma.

Il primo aspetto, quello relativo alla concezione del nome proprio nella cultura dell'antico Medio Oriente, mette in risalto che il nome non era un mero *flatus vocis*: esso era l'essenza della cosa che lo portava, pertanto il nome, o il suo cambiamento, testimoniava lo sviluppo del racconto e del suo significato. Allo stesso tempo «dare un nome» significava «avere potere su qualcuno» (cfr. Gn 2,19): ricevere un nome ed esistere erano la stessa cosa. Alcuni esempi ci aiuteranno a chiarire questo aspetto: Adam dà un nome alle creature e con ciò afferma la sua superiorità su di esse; Dio cambia il nome di Abram in Abramo, il cui significato «padre di una moltitudine», esprime la promessa fattagli da Dio; il nome di Mosè contiene la radice egiziana *m-sh-* «generare», quindi Mosè significa «generato da», «figlio di», unito a un nome divino che fu abbreviato, come attestano Ramses o Ramsete «generato dal dio Ra» – secondo un'etimologia colta, non comprensibile alla maggior parte della popolazione. L'etimologia popolare, invece, fa risalire il nome alla radice *MaSHaH*, che significa «tratto dalle acque», ed è l'unica significativa per i destinatari del testo

²³ F. CRÜSEMAN, *Bewahrung der Freiheit*, p. 11; cfr. anche B.S. CHILDS, *Il Libro dell'Esodo*; F. GARCIA LOPEZ, *Le Décalogue*, p. 25; A. NEPI, *Le maschere e il volto*.

(Es 2,10). Questa identità di Nome e significato non era solo un espediente della tradizione orale, ma esprimeva un antico credo: il nome era emanazione della cosa nominata e la sua invocazione ne scatenava la forza.²⁴ Spiega Buber:

«Il 'vero' nome di un persona, come di qualunque altro oggetto, per l'uomo che pensa in termini di magia non è una semplice denominazione; è l'essenza di una persona, per così dire, distillata della sua realtà, sicché essa vi è, per così dire, ancora una volta presente. E vi è presente in una forma tale che chiunque conosca il nome vero e sappia pronunciarlo nel modo giusto può prenderne possesso».²⁵

Ciò spiega come mai, fin da tempi antichissimi, fosse proibito pronunciare (*nāšā' 'et šēm* lett. «elevare il nome») il nome della divinità.²⁶ Non sorprende, quindi, che anche nel Decalogo ritroviamo il divieto dell'abuso del Nome senza che ne venga data la motivazione. Se, il poter «chiamare per nome» indicava la supremazia di chi lo pronunciava (cfr. Gn 2,19-20), trattandosi del Nome di Dio, il tentativo di prevalere su di Lui invocandone il Nome (cioè la potenza) si trasforma in abuso (*lašāw'* «per nulla, per la menzogna, invano»).

Nella Bibbia Dio viene chiamato con molti nomi (El,²⁷ 'Elohim; Šaddaj,²⁸ El Olam, El Eljion), ma Jhwh,²⁹ il nome della

²⁴ Cfr. J. BOTTÉRO, *Mesopotamia*, pp. 99-102.

²⁵ M. BUBER, *Mosè*, p. 46.

²⁶ Sull'origine di questa usanza sono state fatte diverse ipotesi: Lopez ipotizza che questo divieto sia stato ripreso da un testo egiziano della XIX dinastia e che fosse legato alla magia, mentre Liverani ne individua l'origine nella tradizione babilonese dello «stabilire il nome» in un certo luogo, secondo la quale il re, in caso di vittoria, stabilisce il suo nome, cioè erige un'iscrizione celebrativa, e in senso simbolico, attraverso la fama. Cfr. F.G. LOPEZ, *Le Décalogue*, pp. 36-37; M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, p. 249.

²⁷ El è il Dio dei Patriarchi delle tribù del nord fino al tempo di Mosè e Giosuè, anche là dove compare il nome proprio di Dio (Gen 21,33). Cfr. H. CAZELLES, *La Bibbia e il suo Dio*, p. 30.

²⁸ El Šaddai è un appellativo del Dio dei Patriarchi in testi tardivi (Giobbe; Es 6,3), mentre nei testi più antichi lo ritroviamo in parallelo con «El tuo padre» (Gen 49,25). Cfr. anche Nm 24,4.16; 2Sam 18,6; 1Re 20,23; Gb 28,11. Cfr. H. CAZELLES, *La Bibbia e il suo Dio*, p. 31.

²⁹ Nell'Antico Testamento il tetragramma compare per lo più nella forma completa Jhwh, come anche nelle attestazioni pre-esiliche extrabibliche, come l'iscrizione di Meša, KAI nr 181, r. 18 del IX secolo; nei cocci di Tell Arad della fine del VII secolo e nei cocci di Lachiš, KAI nr 192-197, nelle formule di augurio e di giuramento, precedenti il 587 a.C. Raramente lo ritroviamo nella forma breve Yhw, tipica dei papiri di Elefantina del V secolo. In base alle testimonianze epigrafiche si può collocare la comparsa di Jhwh tra le popolazioni di lingua ebraica Palestina tra la fine del XIV e la fine del IX secolo a.C. L'etimologia del nome rimane comunque oscura e solo a proposito di Es 3,14 sono

rivelazione (cfr. Es 3,6, 13-15),³⁰ è il suo nome proprio, quello che ne esprime l'essenza e nel v. 2 compare accanto a quello della tradizione dei Padri. In questo versetto i verbi sono coniugati all'indicativo (*hōše' tîkā* «che ti ho fatto uscire») e precedono quelli esortativi dei versetti successivi: il verbo *jāšā'*, «uscire» nella forma causativa, significa anche «affrancare», quindi «che ti ha affrancato». In questa auto-presentazione vanno sottolineati due aspetti: il primo consiste nel fatto che Dio afferma che l'uscita dall'Egitto sancisce la nascita di Israele come popolo/nazione; il secondo, nel risvegliare la memoria del suo popolo, poiché si fa riconoscere come il Dio dei Patriarchi, il Dio della promessa e, contemporaneamente, si identifica con il Dio dell'Esodo. Il Dio della liberazione è il medesimo della tradizione patriarcale, ma prima di essere obbedito, vuole essere (ri-)conosciuto: tutto il Decalogo, infatti, si sviluppa intorno al ricordo della liberazione.³¹ Si può affermare anche che, con il richiamo all'esperienza dell'esodo, vi è un progresso nella rivelazione di Jhwh: se in Es 3,15 Egli si era fatto riconoscere identificandosi con il Dio dei Padri, ora viene compiuto un passo ulteriore, il Dio dei Padri, il cui nome proprio è Jhwh è anche il Dio liberatore. Lopez³² interpreta la seconda parte del versetto in analogia con Es 20,5, come una proposizione causale traducendo la particella *'ašer*, che introduce la proposizione relativa, con «poiché»: «Io sono il

state formulate ipotesi di esegesi piuttosto complesse. Per la contaminazione delle civiltà pre-bibliche nella formulazione dei nomi delle divinità, cfr. H. CAZELLES, *La Bibbia e il suo Dio*, pp. 24-35; A. LEMAIRE, *La nascita del monoteismo*, pp. 29-40.

³⁰ La Bibbia testimonia una certa preferenza per il nome «Jhwh», tuttavia gli altri nomi divini continuano ad essere utilizzati. Una volta che si conosce il nome proprio di Dio, rimane da chiedersi come mai essi non siano stati dimenticati o sostituiti durante la lunga fase redazionale del Pentateuco. In ogni caso mi sembra ragionevole affermare che il cambiamento del Nome – da «Dio dei tuoi Padri» in «Signore» – e il significato del nuovo Nome, indicano uno sviluppo sociale e culturale. È possibile che dopo l'esodo, diverse tribù si siano nuovamente ritrovate insieme e abbiamo unito le loro tradizioni: la pluralità di nomi e di culti venne così unificata in un'unica tradizione. Il racconto della vocazione di Mosè, in particolare, sembra poter giustificare questa ipotesi, poiché oltre alla rivelazione del Nome, identifica chiaramente il Dio che parla a Mosè con il Dio dei Padri. Un'altra ipotesi attribuisce alla «scuola deuteronomista» – quindi all'età post-esilica – il tentativo di unificare le tradizioni per dare a Israele, fino ad allora smembrato in altri territori, un'identità religiosa, sociale e politica. R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israel*, I/1, in particolare il capitolo «La révélation du Nom Divin», pp. 321-337; H. KRUSE, *Der wunderbare Name*. Cfr. H. CAZELLES, *La Bibbia e il suo Dio*, p. 28, che interpreta i *pantheon* pre-biblici come riflesso delle vicende fra clan e tribù.

³¹ Cfr. F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, p. 11.

³² F. GARCIA LOPEZ, *Le Décalogue*, p. 22.

Signore tuo Dio, *poiché* ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto ...». Da questa prospettiva, si può affermare che Jhwh regna su Israele non perché lo accompagna dal tempo dei Patriarchi, ma perché lo ha liberato e di fronte alla liberazione dalla schiavitù, le altre tradizioni passano in secondo piano.

Rispetto alla cultura dell'epoca, il Decalogo presenta un altro elemento di novità e forse il più importante: mentre le altre divinità fondavano un santuario o una città e, quindi, erano legate a un luogo o a un territorio,³³ Jhwh lega la sua sovranità ad un'esperienza. Anche nella santificazione del sabato, il culto non viene associato a un luogo, ma al ricordo della creazione o della liberazione, attraverso una nuova scansione temporale. L'idea fondamentale che questa autopresentazione esprime, consiste nell'individuare il fondamento della legge nella memoria dell'esperienza dell'esodo. Senza questo memoriale, Israele non potrebbe riconoscere Jhwh come il proprio Dio, né accogliere come legittime le parole che seguono. Il legame tra l'autopresentazione di Jhwh e il ricordo della liberazione non è, però, solo esteriore, formale, ma è essenziale a Dio stesso ed è per questo motivo che condiziona l'interpretazione dell'intera pericope.

Le spiegazioni del significato del tetragramma sono numerosissime e molto diverse tra loro, pertanto qui mi limito ad esporre solo alcune delle ipotesi formulate: alcuni studiosi lo interpretano come una forma di invocazione cultuale «oh! Egli» (*Ya-hu*) nella quale compare il pronome personale maschile singolare *hu*.³⁴ Di parere diverso è von Rad, il quale ritiene che Jhw e Jah non siano forme culturali, ma abbreviazioni di un nome più lungo entrate poi in uso al posto di quello.³⁵ Altri studiosi, infine, individuano nel tetragramma una forma del verbo essere – ed è questa l'ipotesi più interessante – ma i significati attribuitigli sono diversi, anche se tutti esprimono dinamicità, divenire, essere operante.³⁶

³³ El Betel viene adorato a Betel (Gen 31,13); El Elion a Salem (Gen 14,21); El Olam a Bersabea (Gen 21,33); El Roi al santuario presso il pozzo tra Cades e Bered (Gen 16,14).

³⁴ J.H. MONTGOMERY, *The Hebrew Divine Name*, p. 161; S.A. WIGGINS, *Yahweh*.

³⁵ G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, I.

³⁶ La letteratura sul Nome è sterminata, ma per quanto concerne la linea interpretativa che seguo, il disaccordo tra gli studiosi è determinato dal modo e dal tempo verbale al quale viene fatto risalire il Nome. Qui mi limito a segnalare solo alcuni degli studi che sostengono le diverse teorie: M. NOTH, *Esodo*, pp. 30-59; B.S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo*, pp. 63-103; W. VOGELS, *Mosè dai molteplici volti*, pp. 5-35; 70-89. Altre ipotesi vengono

Buber³⁷ sottolinea il fatto che la rivelazione del Nome è compresa tra due affermazioni di Dio: «Io sarò presente» (Es 3,12; 4,12), per indicare non una successione temporale della sua presenza, ma piuttosto la sua permanenza costante. Questa interpretazione diviene maggiormente comprensibile se pensiamo al contesto egizio, nel quale la religione aveva ancora le caratteristiche della magia: nessun mago potrà invocare questo Dio, perché Egli rimane presente a coloro di cui si prende cura. Ciò sembra confermato anche dal fatto che nel corso del racconto Dio afferma che gli egiziani dovranno riconoscere che Egli è Jhwh. Il senso della frase è non nell'invocazione fonetica del Nome, ma nel suo significato, cioè ribadisce che Egli, a differenza dei loro dèi, è sempre presente e non ha bisogno di essere invocato. In tal modo viene annullato il potere dell'uomo sulla divinità. L'uso del verbo essere accentua questo significato: non si tratta di una presenza generica, bensì di ogni istante.

La tesi più radicale è quella che Childs riprende da Albright,³⁸ il quale individua nel tetragramma una forma ipocoristica o abbreviata di una originale perifrasi teoforica del Nome. Questa deriverebbe, secondo lo studioso, dalla forma *hiphil*, cioè causativa attiva, del verbo HWY – HWH, e viene tradotta con «Io sono colui che fa essere». Il Dio liberatore che si fa garante del suo popolo attraverso il dono della legge è colui che permette l'esistenza, è il Dio creatore (Es 20,11; Gn 1) che guida la storia. In Es 20,2, come soggetto del verbo *jāšā'*, Jhwh è colui che affranca Israele, che lo rende popolo e nazione tra le nazioni (cfr. Es 19,4-6): la storia di Israele è compimento di Dio stesso.³⁹ Jhwh e Israele si configurano nella loro relazione e ciascuno «è» nella misura in

formulate a partire da paralleli extra-biblici, cfr. F.M. CROSS, *Yahweh*; D.N. FREEDMAN, *The Name of the God*; A. LEMAIRE, *La nascita del monoteismo*, pp. 141-154.

³⁷ M. BUBER, *Mosè*, pp. 47-49.

³⁸ W.F. ALBRIGHT, *The Name Yahweh*; dello stesso autore, *A Biblical Fragment*.

³⁹ Nel trattare la diversa concezione della storia, che avevano i greci e gli ebrei, Barr si sofferma sul ruolo che in essa ha Jhwh: «La visione dinamica del reale che avevano gli Ebrei trova la sua migliore espressione nel loro interesse per la storia. Il loro Dio si caratterizza per la sua azione nella storia, e l'insieme di questi interventi di Dio nella storia rappresentano il centro della tradizione religiosa di Israele. Questo interesse per la storia poi corrisponde a una realistica concezione del tempo e la presuppone. Il tempo non è qualcosa di vuoto e di vano: è la scena nella quale si svolge l'azione, solo elemento significativo della realtà. Fra tempo ed eternità non vi è distinzione, e in nessun modo eternità potrebbe significare assenza di tempo ed essere considerata una realtà superiore»; J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, p. 21.

cui si ricorda dell'altro e ne ha cura. Qualunque sia il vero significato del Nome, tre delle sue caratteristiche rimangono invariate: la dinamicità che esso esprime, la potenza di cui è portatore, l'importanza della sua rivelazione al popolo.

Ciò che ora mi preme sottolineare è che il v. 2 lega il Nome ad una esperienza, quella fondamentale per Israele, l'esodo. Precedentemente ho ricordato l'usanza della fondazione di santuari da parte delle divinità, propria anche dei Patriarchi. Nel contesto narrativo, ma anche storico, nel quale Israele ora si trova, non c'è questa possibilità, perché esso non ha un proprio territorio e tuttavia riesce a trasformare questa mancanza nell'opportunità di una nuova concezione di Dio e del suo culto: Jhwh è legato non a un luogo, bensì ad un'esperienza di liberazione nella quale Dio manifesta la sua essenza e Israele diventa il suo popolo. I versetti successivi esprimono quei principi rispettando i quali sarà possibile per Israele conservare l'unità e la libertà conquistate: la legge è una sorta di «patria portatile»⁴⁰ e l'appartenenza al popolo non si esprime con un culto statico, ma con l'osservanza della legge, cioè con il proprio comportamento, con la testimonianza della propria vita.

Alla luce di tutto ciò, servire Jhwh significa mantenere vivo il ricordo dell'evento fondativo che ha permesso la nascita di Israele: il credo religioso acquista gradualmente i contorni di una esigenza politica, l'autonomia. Nel culto del proprio Dio, Israele si unifica in un unico popolo-nazione e si distingue dagli altri popoli: con la rivelazione del Nome riceve e configura la propria identità, religiosa e politica. I verbi all'indicativo attestano uno stato di fatto, ricordano la storia di Israele, quelli coniugati all'imperfetto (il futuro in ebraico) proiettano l'azione al futuro: il cambiamento del tempo verbale indica sia una differenza temporale (passato-futuro), sia la consequenzialità dell'azione («poiché Io ti ho liberato, sarò Io il tuo Dio»; «poiché Io ti ho liberato, tu non avrai altri dei»,⁴¹ e così di seguito). Il loro tono è esortativo, più che imperativo, poiché la forza vincolante e il

⁴⁰ Questa definizione della Torah data da Heinrich Heine è riportata da J. ASSMAN, *La memoria culturale*, p. 177. Cfr. anche F. CRÜSEMANN, *Das 'portative Vaterland'*.

⁴¹ Dopo la stipulazione dell'alleanza in Es 19 (cfr. *infra*, cap. III, § 1), quando Israele si abbandona a culti diversi da quello di Jhwh, la domanda retorica che ricorre è «sono loro che ti hanno liberato dall'Egitto?» (Es 32,4). Jhwh giustifica l'unicità del culto che Israele gli deve, con la liberazione del suo popolo, cfr. Es 34.

contenuto delle parole sono motivati dall'esperienza dell'esodo, che ha fatto di Jhwh l'unico Dio di Israele e il fulcro della sua identità. Si può affermare che è all'interno di questa relazione che acquistano una nuova ragion d'essere i comandamenti sociali che si trovano nella seconda parte della pericope.

Il nome proprio svolgeva, nella cultura dell'epoca, un ruolo molto importante e quello di Dio è stato gradualmente rivelato prima a Mosè, poi al popolo. Il suo significato esprime non solo l'essenza di Dio, ma anche la sua relazione con Israele ed è parte della sua identità. Il Dio dell'esodo, il Dio liberatore pone in vita Israele. Nel Decalogo vi è un progresso di rivelazione sia perché il Nome proprio è associato all'evento fondamentale della storia di Israele, sia perché viene ora rivelato a tutto il popolo: chiunque potrà invocarlo. Più che di rivelazione, qui si potrebbe persino parlare di affidamento: confidando il proprio Nome, Dio si affida al popolo, si rende vulnerabile all'abuso. In questo modo assistiamo a un importante cambiamento di segno nel rapporto tra l'uomo e Dio: Mosè rimane il profeta che guida Israele, ma ciascun israelita potrà ora – almeno idealmente – chiamare Dio per Nome, perché ciascuno di loro ha fatto l'esperienza dell'esodo. Questa uguaglianza sostanziale rende lecita un'unica distinzione: quella fra il popolo nella sua interezza da un lato e Jhwh dall'altro. Tornerò sul significato politico di questa relazione più avanti, mentre per ora è sufficiente notare che attraverso la rivelazione del Nome e il suo legame con l'Esodo, Dio si fa ri-conoscere e stabilisce una relazione privilegiata con Israele. In virtù di questa particolare relazione, i successivi *debarîm* possono essere interpretati come l'esito della storia passata, quella storia, appunto, fatta da Dio e di cui Israele è protagonista.

3. *Breve lessico giuridico*⁴²

Dopo aver esaminato il significato del Nome, l'indagine prosegue con l'analisi del lessico della pericope. Più volte nel corso della trattazione mi sono riferita a Es 20,1-17 come al Decalogo.

⁴² I paragrafi dal 3 al 5 sono apparsi in forma leggermente diversa in D. TONELLI, *Note al lessico giuridico del Decalogo*.

Questo termine⁴³ deriva dal greco *decálogos*: usato per la prima volta da Ireneo e Clemente Alessandrino, ha la sua origine nella traduzione della Settanta⁴⁴ dei versetti Es 34,28; Dt 4,13 e 10,4, nei quali compare l'espressione 'áseret haddebarím'⁴⁵ «dieci parole». La tradizione cristiana posteriore riprese questa espressione per designare il Decalogo nelle due versioni di Es 20,1-17 e Dt 5,6-21. Lo studio lessicale di Es 20,1-17 permette di acquisire una maggiore consapevolezza circa il significato legislativo di questi versetti, anche se non può esaurirne la complessità.⁴⁶ Lo studio che qui si propone non è, pertanto, uno studio sul diritto biblico in generale, bensì l'analisi di una sezione di versetti ben delimitata che, pur facendo parte della Torah, non ne esaurisce il signifi-

⁴³ Cfr. F. GARCIA LOPEZ, *Le Décalogue*, p. 16.

⁴⁴ La Settanta è la più antica traduzione greca dell'Antico Testamento, la cui possibile data di composizione copre un arco di tempo molto ampio: dal III secolo a.C. al I secolo d.C. Una leggenda tramandata nella *Lettera di Aristeo* (150-100 a.C.) narra che il re egiziano Tolomeo II (285-247 a.C.) commissionò la traduzione della Legge (la Torah) a 72 scribi giunti appositamente da Gerusalemme. Ciascuno tradusse separatamente tutta la Torah, ma, poiché le loro traduzioni erano straordinariamente concordi, la comunità giudaica di Alessandria conferì autorità a questa versione greca della Legge. Storicamente, la ragione che portò ad una traduzione greca della Torah in età ellenistica fu la necessità impellente della colonia giudaica di lingua greca che viveva ad Alessandria, di poter usufruire della Scrittura nella propria lingua. La lettura della Legge costituiva, infatti, una parte importante del culto che si svolgeva nelle sinagoghe fin dai tempi dell'esilio babilonese. Attraverso questa prassi culturale, la traduzione greca assunse sempre più una forma standardizzata e venne ufficialmente riconosciuta. In seguito, anche i libri profetici e gli agiografi furono compresi nel canone e tradotti in greco. Questo lento processo di traduzione terminò solo verso il II secolo a.C. Dopo il sinodo di Javnè (90 d.C.), i Giudei cominciarono a prendere le distanze dalla Settanta, sia per gli usi che la Chiesa cristiana ne aveva fatto, sia perché conteneva scritti che non erano compresi nel canone ebraico. Nel II secolo d.C. fu contrapposta alla Settanta la traduzione greca di Aquila. Riguardo alla Settanta, devo aggiungere che quando essa fu composta, il testo ebraico non aveva ancora ricevuto la sua forma definitiva, pertanto essa conteneva numerose varianti rispetto al testo masoretico. Quest'ultimo è il testo ebraico vocalizzato dai masorèti (cioè i «padroni della tradizione») tra il VI e il X secolo d.C., per giungere a un testo letterariamente unitario. Cfr. F. CALABI (ed), *La lettera di Aristeo a Filocrate*; M. HENGEL - A.M. SCHWEMER, *Die Septuaginta*; J. HERIBAN, *Dizionario terminologico-concettuale di scienze bibliche*, pp. 596-597; 840-841; N.F. MARCOS, *La Bibbia dei Settanta*; H.G. REVENTLOW, *Storia dell'interpretazione biblica*, pp. 31-42.

⁴⁵ *Haddebarím* è il plurale di *dabar*, il cui significato principale è 'parola'. Tornerò in seguito sul significato e sull'uso di questo termine.

⁴⁶ La complessità del Decalogo è redazionale, linguistica, strutturale e teorica: alla trasmissione orale è seguita una lunga storia redazionale del testo, le cui fasi riflettono la maturazione teologica e giuridica di Israele. L'assenza, nel testo biblico, di una vera e propria storiografia complica notevolmente il lavoro di ricostruzione strutturale e teorica del testo stesso, poiché l'antico compare accanto al nuovo con un'immediatezza inconcepibile per i moderni. G.L. PRATO (ed), *La storiografia nella Bibbia*; H. CANCEK, *Verità mitica e verità storica*.

cato e la ricchezza. Questa precisazione è necessaria, poiché un più ampio studio sulla giurisprudenza biblica avrebbe richiesto l'indagine di molti altri testi – biblici e non – e avrebbe portato, almeno in parte, a conclusioni diverse. La scelta di analizzare la versione contenuta nel Libro dell'Esodo invece di quella contenuta nel Deuteronomio, è determinata dal fatto che il contesto della prima mette meglio in risalto il legame fra dono della legge e conservazione della libertà appena conquistata. Si tratta, pertanto, di una scelta legata alla direzione interpretativa del testo e non alla sua genesi redazionale. Un confronto tra le due versioni, invece, avrebbe orientato l'indagine su un percorso differente. Per quanto concerne la struttura lessicale, l'importanza dei singoli elementi del testo è legata alla sua relazione con tutti gli altri, ma anche alla possibilità di dire la stessa cosa altrimenti.

La domanda dalla quale prende avvio l'indagine è capire perché gli autori biblici decisero di esprimersi in questo modo e quali sfumature la forma aggiunge al contenuto della pericope. Questa ricerca prenderà le mosse dallo studio del termine *dabar* e di altri termini giuridici ebraici e proseguirà attraverso il confronto con le traduzioni greca e latina. Quest'ultimo è necessario, poiché è stato attraverso di esse che il Decalogo è entrato a far parte della tradizione occidentale. Non si ha qui l'intenzione di ridurre il significato della pericope alla forma in cui essa si presenta al lettore, né, tanto meno, di appiattirla sul significato di *dabar*. Più semplicemente, considero questo tipo di analisi come una tra quelle possibili per comprendere il testo e per sollecitarne altre.

L'obiettivo di questo lavoro è duplice: da un lato, sta l'esigenza di far emergere la valenza giuridica del Decalogo secondo una prospettiva che non si limiti a constatarne il valore imperativo, ma lo integri con la sua matrice storica ed esperienziale. Rispetto a questa prima considerazione, non è secondario tener presente che il Decalogo venne interpretato come testo legislativo in senso stretto solo molti secoli dopo la sua redazione e, precisamente, all'epoca della *mishna*,⁴⁷ ovvero circa un secolo dopo la distruzione

⁴⁷ Con il termine *mishna* «ripetizione» viene indicata la grande e sistematica opera di raccolta di insegnamenti della Torà orale, compilata da Rabbi Yehudà ha Nassi circa un secolo dopo la distruzione del secondo Tempio di Gerusalemme. Essa costituisce la prima opera del giudaismo rabbinico e fu studiata nelle Yeshivot (accademie) della terra di Israele e di Babilonia. L'insieme di interpretazioni e commenti che si svolsero nell'arco di tre-quattro secoli confluisce nella Ghemara: insieme, Mishnà e Ghemara, formano il Talmud. Cfr. J. NEUSNER (ed), *The Study of Ancient Judaism*.

del secondo Tempio di Gerusalemme. In principio esso era una semplice raccolta di criteri generali che servivano ad orientare le relazioni del singolo con Jhwh e con la comunità di appartenenza. Proprio in quanto criteri, i *debarîm* vengono da sempre «prima» della legge e ne costituiscono il fondamento. La loro funzione era orientativa non nel senso della possibilità di fare altrimenti, bensì nel determinare la direzione dell'azione. Il contesto nel quale la pericope venne inserita e il linguaggio in essa utilizzato tradiscono, infatti, una funzione più ampia di quella strettamente giuridico-normativa e tuttavia ciò non ha impedito, nei secoli successivi, che essa fosse appiattita su quest'ultimo aspetto. Dall'altro, si sente la necessità di recuperare il Decalogo – e più in generale il testo biblico – tra le fonti originarie del diritto occidentale, poiché è in esso che hanno la loro origine concetti quali l'uguaglianza, la dignità umana e una concezione della legge di tipo sapienziale.

Questo studio costituisce, in ultima analisi, un tentativo di ricomprensione di Es 20,1-17 ponendo l'accento sul legame tra l'esperienza della liberazione e il dono della legge, intesa quale strumento per conservarla. Da un punto di vista giuridico, il Decalogo rappresenta qualcosa che va oltre la legge: esso costituisce un primo risultato dell'esperienza storico-politica che Israele compie insieme al suo Dio e, contemporaneamente, l'insieme dei criteri dai quali ricavare le altre norme. Esso funge da chiave di volta dell'identità religiosa e politica del popolo: Es 20,1-17 è risultato, esito, del percorso svolto fino a quel momento, ma anche nuovo inizio, nella misura in cui è in grado di orientare il percorso futuro.

Il contesto narrativo nel quale è situata la pericope è la stipulazione dell'alleanza fra Israele e il Dio liberatore. Essa rappresenta il momento culminante della liberazione dalla schiavitù e ogni elemento del Decalogo è intimamente legato ad essa: tutti i versetti che seguono devono essere interpretati come conseguenza di quell'evento fondamentale.⁴⁸ La pericope inizia con la voce del narratore: «Il Signore pronunciò la totalità di queste parole (*debarîm*) per dire», alla quale segue il discorso diretto di Dio. In questa sede non è importante svelare l'identità dell'io narratore (Mosè? Il redattore? Un testimone oculare?), ma comprendere l'uso del termine *dabar*, qui in forma Pi' el (una forma che realizza il significato di base Qal – anche se alcuni verbi esistono

⁴⁸ Cfr. F. GARCÍA LÓPEZ, *Le Décalogue*, pp. 22-24.

solo al Pi'el), traducibile con «parlare, dire, pronunciare» e il cui sostantivo significa semplicemente «parola».⁴⁹ Nel primo versetto, *dabar* compare sia come forma verbale, sia come sostantivo, c'è quindi un'insistenza, una ripetizione, una conferma del fatto che si tratta semplicemente di «parole». Jackson, nel suo interessante studio di semiotica nella giurisprudenza biblica, traduce *dabar* con «parola» e porta come esempio proprio il Decalogo.⁵⁰ A differenza di 'āmar «dire», che richiede un complemento oggetto, in *dabar* esso può essere implicito, oppure può riassumere un discorso presupposto o già pronunciato, che contiene una forma verbale finita di 'āmar o l'infinito le'mōr. Inoltre 'āmar può avere una grande varietà di soggetti (persone, cose animali ecc.), mentre *dabar* ha per soggetto o le persone o gli strumenti con i quali si designa il parlare (bocca, labbra, voce ...). Quando *dabar* è da intendere come «parola di Dio», esprime un concetto più ampio di «comandamento» e «precetto».⁵¹

Altri studiosi si sono soffermati sull'uso di *dabar* in ambito forense, in modo particolare Bovati,⁵² il quale propone un'inten-

⁴⁹ E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, pp. 373-383. Tra i numerosi aspetti che Gerleman (lo studioso che svolge l'analisi di *dabar* in questo dizionario) sottolinea, due sono di particolare interesse: il primo consiste nel rilevare che né in ambito profano, né in ambito teologico, *dabar* ha un carattere giuridico e che solo in sette passi essa designa la parola di Jhwh in quanto legge (Nm 15,31; Dt 5,5; 2Sam 12,9; 1Cron 15,15; 2Cron 30,12; 34,21; 35,6, cfr. *ibidem* p. 381); il secondo, è che la distinzione tra un significato profetico e quello giuridico definito dal contesto viene a cadere nei testi deuterio- e post-deuteronomisti (p. 382). Cfr. anche G. BRAULIK, *Die Ausdrücke für «Gesetz»*; F.-L. HOSSFELD, *Der Dekalog als Grundgesetz*; N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*. Cfr. anche J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, pp. 186-200, che critica la teoria di Torrance riguardo al significato di *dabar* in relazione alla costruzione del Tabernacolo del Tempio. Secondo Barr, lo studio delle relazioni etimologiche dei termini non può guidare la comprensione delle relazioni fra i significati. Per la contrapposizione tra il lessico ebraico e quello greco e latino cfr. A. NEHER, *L'esilio della parola*, nel quale l'autore si sofferma sui molteplici significati di *dabar*: cosa, fatto, oggetto, parola, avvenimento, rivelazione, comandamento: «Quale contrasto tra questa prodigiosa unità di *dabar* e la dicotomia latina di *res* e di *verbum* ed anche la dicotomia greca di *λόγος* e di *τά ὄντα* ... Il giudaismo ignora e rifiuta la spaccatura greco-latina, ripresa dal cristianesimo, e tale rifiuto e ripresa sono simboleggiati nell'avventura di una parola» (p. 103).

⁵⁰ B.S. JACKSON, *Studies in the Semiotica of Biblical Law*, pp. 197-202.

⁵¹ Come Parola di Dio *dabar* viene al profeta ed entra nella storia come evento dinamico (*ο λόγος τοῦ κυρίου ἐγένετο*), ma non si può identificare *dabar* con un evento dinamico che entra nella storia. Seppure il greco *ἐγένετο* potrebbe suggerire «evento» come significato di *dabar*, la frase completa *ο λόγος τοῦ κυρίου ἐγένετο πρὸς με λέγων* impone la traduzione 'parola', cfr. J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, pp. 188-189, 192; Cfr. *Grande lessico dell'Antico Testamento*, I, pp. 95-145. Per esempio, in 2Re 23, 3 *dabar* è utilizzato per riassumere tutto quello che precede.

⁵² P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, pp. 192-193.

ressante analisi della terminologia giuridica biblica nei processi, ponendola all'interno dello schema sul quale si staglia la moderna procedura penale. Il confronto risulta per la verità un po' forzato, data non solo la distanza temporale dei codici, ma anche la diversità delle culture che hanno contribuito alla loro genesi. Tuttavia, il legame ancora forte tra il diritto romano e quello moderno pone meglio in risalto la diversa impostazione del diritto fra le due culture e permette, quindi, anche una migliore comprensione del testo biblico. Per l'uso del sostantivo *dabar* in ambito forense, Bovati individua tre significati principali: a) lite, controversia, caso; b) causa portata e decisa in tribunale; c) decisione forense, sentenza, verdetto.⁵³ Nel Decalogo, però, non ci troviamo in sede di giudizio (Bovati, infatti, non cita questa pericope per dimostrare la sua tesi): Dio incontra il popolo non per fare un processo, ma per tirare le fila della situazione, pertanto è errato tradurre *dabar* con «sentenza» in questa occasione. I significati forensi di *dabar* dipendono dal contesto e non sono applicabili al di fuori di quell'ambito. Questo esempio permette di ribadire quanto detto all'inizio, cioè che l'analisi generale di un vocabolo deve sempre essere verificata nel contesto specifico di riferimento e non racchiude il significato d'insieme del testo nel quale è situata.

La traduzione greca dei Settanta fu fatta in analogia con il testo ebraico: *dabar* è reso da *logos* (Es 20,1),⁵⁴ che viene ripetuto nella forma del sostantivo e del verbo. I significati di *logos/legein* sono molteplici:⁵⁵ 1) parola, discorso (cfr. Aristotele, *Topici*, 146a 4) e, in teologia, «parola rivelata»; 2) ragionamento (cfr. Platone, *Timeo*, 28a; Aristotele, *Fisica*, 189a 4), nel senso di «cogliere con il pensiero» (Platone, *Repubblica* 529d e *Parmenide* 135e); 3) motivo, ragione, fondamento (cfr. Platone, *Repubblica* 366b; *Gorgia* 465a; *Fedro* 62b); 4) ragionamento, argomentazione (cfr. Platone, *Critone*, 46b; *Leggi* 696c; *Timeo* 30b). In tutti i suoi significati, *logos* esprime il concetto di «linguaggio/ragione»,

⁵³ *Ibidem*; B.S. JACKSON, *Theft in Early Jewish Law*.

⁵⁴ In Dt 5,5 *dabar*, nella LXX, è reso con *tà rēmata*.

⁵⁵ Cfr. F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*; per l'uso di *logos* nell'Antico Testamento e nel giudaismo palestinese, cfr. A. DEBRUNNER - H. KLEINKNECHT - O. PROCKSCH - G. KITTEL, art. *λέγω*, *TWNT*, IV, pp. 69-147 (= *GLNT*, VI, pp. 199-400). È opportuno precisare che, a volte, i Settanta traducono *dabar* con *ῥῆμα* «parola», «frase», «sentenza» (cfr. PLATONE, *Cratilo* 399; *Leggi* 840). Nel Nuovo Testamento questo termine ha il significato di «dottrina», «precetto». Il plurale *ῥήματα* può significare «storia», equivalente al latino *res gestae*.

di articolazione razionale e non semplicemente di «parola». Il termine greco insiste sulla razionalità dell'espressione linguistica e su quella del suo contenuto. Il termine *dabar*, invece, più che sulla ragione insiste sulla volontà che caratterizza il suo contenuto: ciò che viene comunicato è la volontà di Dio. Entrambi, però, tendono a preferire il riferimento all'ambito religioso, che non a quello strettamente giuridico e, nel caso di *dabar*, è ancora più difficile porre una distinzione netta.⁵⁶

A ben guardare, in tutta la pericope, l'unico termine traducibile con comando è *mišwôtaj* (v. 6 «i miei comandamenti») da *mišwah* «precetto» e dal verbo *zwh*⁵⁷ «comandare, ordinare», ma anche «dare responsabilità», che pertanto esige un ruolo attivo da parte di chi accoglie le richieste di Dio. Questo termine compare al posto di *dabar* soltanto dopo che Jhwh ha proclamato la propria unicità per Israele: la parola diventa comando se l'interlocutore accetta la speciale relazione alla quale Dio lo chiama. Nel leggere il brano, si ha l'impressione che le parole (*debarim*) pronunciate abbiano una notevole carica normativa, anche se non si situano direttamente nella sfera giuridica: questa, infatti, proviene dal contesto prossimo alla proclamazione – dall'alleanza prima ricordata – e dal ruolo attivo che Israele in quanto popolo libero, gioca nella vicenda. In quest'occasione, il valore impositivo della legge non proviene tanto dal fatto che sia Dio a parlare, né da un esplicito riferimento ai comandamenti, ma da quel che precede tutto ciò: dal consenso, dal rapporto di complicità con Jhwh, maturato nell'esperienza comune – se pure con ruoli diversi – dell'esodo, dall'impegno che Israele decide liberamente di assumersi nell'accettare il patto e dalla responsabilità che da tutto ciò gli deriva.⁵⁸ In

⁵⁶ Interessante è la concezione che Filone Alessandrino ha del concetto di *logos* in relazione a quello di *nomos*. Partendo dal platonismo e dallo stoicismo, in particolare dall'immanenza del Logos negli uomini e nella realtà, Filone approda ad una sostanziale identità fra *nomos* e legge naturale, quale si deduce dalle caratteristiche della legge rivelata, l'eternità e l'immutabilità. La questione della conservazione degli scritti di Filone è molto complessa: gli studi critici sulle fonti di maggior interesse sono quelli compiuti a cavallo fra il XIX e il XX secolo da L. COHN - P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Per la ricostruzione delle fonti e l'analisi delle opere di Filone, cfr. D.T. RUNIA, *Filone di Alessandria*; G. REALE - R. RADICE, *La genesi e la natura della filosofia mosaica*; FILONE, *Tutti i trattati del Commentario allegorico della Bibbia*.

⁵⁷ Cfr. F. BROWN - S.R. DRIVER - C.A. BRIGGS - W. GSENIUS, *Hebrew and English Lexicon*. Il sostantivo di questo verbo compare anche in Dt 6,2.6.

⁵⁸ Cfr. Es 19,3-8; 24,3-8, cfr. A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*; E. GERSTENBERGER, *Wesen und Herkunft*, e, dello stesso autore, *Covenant and Commandment*. Alcuni studiosi, sulla base di un approfondito studio del Pentateuco, dimostrano che Israele

ciò consiste anche la sua novità rispetto agli altri codici legislativi dell'antico Medio Oriente.⁵⁹ Non ci troviamo di fronte a un *deus ex machina* che guida la storia, ma a due interlocutori in grado di prendere le loro decisioni in modo autonomo: in fondo, tutto ciò che è accaduto, Israele lo ha voluto. Per primo ha invocato il Signore, che lo ha ascoltato e liberato e ora, dopo la proposta di alleanza, Israele ha liberamente accettato di «fare ciò che il Signore dirà» (19,8). Le parole di Jhwh raccontano quanto accaduto fino a quel momento: «Io sono il Signore tuo Dio, poiché ti ho fatto uscire dalla casa della schiavitù». Il v. 2 è il primo comandamento nella misura in cui esprime la storia vissuta fino a quel momento e costituisce il fondamento di quanto viene successivamente stabilito. Jhwh non comanda la propria supremazia su Israele, ma evoca i motivi che la legittimano ed è per questo che i *debarîm* divengono *mišwôtaj*. La corrispondenza tra i due termini, che nella Bibbia non è mai casuale, completa il significato di insieme: le parole esprimono dei comandamenti, perché ricordano la veridicità di un'esperienza storica che ha permesso a Israele la conquista della libertà. Con ciò non è mia intenzione limitare all'uso di *dabar-mišwôtaj* il senso della pericope, ma vorrei farne l'occasione per una digressione sul lessico legislativo dell'antico Israele. L'obiettivo non è tanto individuare le possibili alternative alla coppia di termini effettivamente utilizzata nel testo, quanto la possibilità di cogliere il più ampio orizzonte legislativo nel quale la pericope va collocata.

aderisce liberamente al patto e che esso rappresenta una novità assoluta nella prassi del Medio Oriente antico, cfr. W. OSWALD, *Israel am Gottesberg*; S. PAUL, *Studies in the Book of Covenant*; J.L. SKA, *Exode 19, 3b-6*.

⁵⁹ Il confronto con la tradizione giuridica dell'antico Medio Oriente richiederebbe una trattazione a parte. Qui mi limito a distinguere, in modo molto generale, la prassi egizia e quella mesopotamica. Nel primo caso Assmann esclude che ciò sia dovuto ad una lacuna dei ritrovamenti archeologici e ritiene che l'assenza di un diritto scritto sia da attribuirsi al fatto che esso era incarnato dal faraone. Le leggi erano emanate sotto forma di editti e avevano sempre uno scopo particolare, senza mai arrivare a costruire un codice che fosse vincolante per legiferazioni future. Cfr. J. ASSMANN, *Potere e salvezza*, pp. 176-184. La tradizione mesopotamica, al contrario, annovera dei codici basati sulla consuetudine, spesso privati degli elementi che si riferivano al caso particolare dal quale traevano la loro origine, ma ancora privi di astrazione: erano vere e proprie delibere di giustizia, modelli che dovevano ispirare una soluzione per i casi analoghi e non essere applicati alla lettera. Cfr. H.J. BOECKER, *Recht und Gesetz im Alten Testament*; J. BOTTÉRO, *Mesopotamia*; L. SAPIRETTI, *Antiche leggi*. L'unica rivista specializzata sul diritto del Medio Oriente antico è quella fondata nel 1995 e diretta dal prof. Eckart Otto, «Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte».

4. «Dabar, torah»⁶⁰

Prima di passare in rassegna i termini giuridici più comunemente usati nella tradizione ebraica – limitatamente all'epoca della redazione del nostro testo – e le loro traduzioni, è opportuno tenere presente che la maggior parte di loro non ha un unico significato, ma copre un ampio spettro di sfumature e molto spesso esprime una tendenza o una corrente di pensiero. Difficilmente essi sono traducibili semplicemente con un'altra parola o con una definizione, piuttosto lo sono con una spiegazione della loro funzione, delle loro ricorrenze e del loro uso. Le traduzioni, nel trasferire il mondo concettuale di una lingua in un'altra, lo arricchiscono di nuovi significati e, contemporaneamente, introducono nel proprio lessico nuove sfumature. Queste difficoltà sono comuni a qualunque traduzione, ma è necessario tenerle presenti, per meglio comprendere le caratteristiche del lessico utilizzato in Es 20,1-17. Lo studio di James Barr, *Semantics of Biblical Language*,⁶¹ divenuto ormai un classico per quanti intendono approfondire il lessico biblico, critica fortemente un certo uso dell'analisi del linguaggio per chiarire i problemi concettuali. La sua teoria si basa su tre considerazioni principali: 1) non è sufficiente conoscere l'ebraico per leggere la Bibbia, se non si conosce anche la linguistica; 2) l'interesse per l'etimologia è spesso accompagnato dall'indifferenza per altri aspetti della linguistica storica; 3) è erroneo ritenere che il pensiero ebraico si debba trovare riflesso nella lingua ebraica. Il pensiero non è espresso nella lingua in quanto tale, ma nel suo uso: il significato delle singole parole contribuisce al senso del discorso, ma solo all'interno di un discorso è possibile cogliere il significato di ciascun termine. Nell'analizzare il termine *dabar*, si è visto come, pur nell'unità del significato, gli studiosi abbiano colto

⁶⁰ Cfr. A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*; P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*; G. BRAULIK, *Die Ausdrücke für 'Gesetz'*; L. MONSENGWO PASINYA, *La notion de «nomos»*; S. PAUL, *Studies in the Book of Covenant*. L'indagine filologica di Garbini sul lessico ebraico – anche se non si sofferma sui termini giuridici – è interessante i fini della comprensione delle contaminazioni di altre lingue semitiche nella formazione e nell'uso del linguaggio biblico, cfr. G. GARBINI, *Note di lessicografia ebraica*.

⁶¹ Cfr. J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, pp. 197-200; 405-406. Garbini spiega le ragioni storiche e culturali di quegli studiosi che tra le due guerre mondiali hanno insistito sulla contrapposizione tra pensiero e lingua ebraica e pensiero e lingua greca, come una reazione all'antisemitismo di quegli anni. Cfr. G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, pp. 239-240.

sfumature diverse in base al contesto nel quale il termine è situato. Per quanto concerne Es 20,1-17, ho insistito sull'impossibilità di rintracciare nell'uso di un termine il suo significato, il quale, piuttosto, va considerato nelle sue relazioni con altri termini come, per esempio, la corrispondenza con *mizwah*. *Dabar* rappresenta l'occasione per mettere in discussione l'interpretazione del testo in esame, ma non è in grado di coglierne il significato ultimo.

Più cauta è la posizione di Reventlow, il quale pone l'accento sui criteri che devono caratterizzare una buona traduzione:

«Perché una traduzione riesca bene [il riferimento è alla Settanta] non basta trasporre meccanicamente i vocaboli di un testo nelle voci di un'altra lingua. È necessaria la trasposizione delle forme di pensiero e di espressione da un mondo linguistico a un altro. Le forme di pensiero e le forme di espressione sono inscindibilmente legate tanto da costituire un orizzonte linguistico unitario, che rispecchia a sua volta un ambiente socio-culturale determinato». ⁶²

La difficoltà a riportare in una lingua moderna i termini ebraici è il riflesso di un diverso modo di concepire la legge: per il mondo biblico essa non è racchiusa in una definizione né in un comandamento, ma è una tendenza, una propensione del vivere in una comunità, che ha origine proprio nella maturazione delle esperienze in essa condivise. Ciò che conta non è la rigida osservanza della regola, ma il rispetto e la condivisione del significato di cui essa è espressione: il rispetto della legge non deriva da un'imposizione esterna, ma dalla sua capacità di coinvolgere interiormente l'individuo. Ecco, quindi, che seppur sacra, la legge è al servizio dell'uomo e si adegua ai cambiamenti che ne segnano la vita comunitaria: la legge può cambiare, se la situazione lo richiede. L'accento è posto non sulla norma come tale, ma sulle relazioni (fra gli uomini e fra l'uomo e Dio) che essa deve regolare, o sull'ordine sociale che contribuisce a mantenere. Come vedremo fra poco, sia i termini legislativi che avrebbero potuto costituire in via ipotetica un'alternativa a *dabar* (*torah* e *mišpat*), sia quelli che, in modo più generico, possono aiutare a capire come era organizzata la sfera giuridica nella tradizione biblica (*halakah-haggadah*, *mishpat-ryb*), confermano questa teoria.

Il termine *torah* è fra i più noti. Generalmente esso è usato per indicare i cinque libri che compongono il Pentateuco, ma la

⁶² H.G. REVENTLOW, *Storia dell'interpretazione biblica*, p. 33.

genesì del suo significato è ben più ampia. Nel suo imponente studio dedicato al Pentateuco, Crüsemann si sofferma inizialmente sulla sviante contrapposizione che il cristianesimo ha posto tra legge e Vangelo, per dimostrare la ricchezza del termine *torah*:

«La *tôrâ* è stata recepita tradizionalmente in senso cristiano nel significato di legge, trovandosi così contrapposta, nei modi più svariati, a vangelo. Tuttavia è noto da tempo, in prospettiva sia storica sia teologica, che questa opposizione è stata resa possibile solo travisando la nozione biblica di *torah*. Nel linguaggio corrente dei tempi veterotestamentari la parola *tôrâ*, denota i consigli e gli insegnamenti della madre (Prov. 1,8; 6,20; 31,26) e del padre (4,1ss) ai figli per istruirli sulle faccende della vita e metterli in guardia dalle trappole della morte. Il termine abbraccia, quindi, come in tutti i suoi usi, informazione e insegnamento, istruzione e norme, quindi incoraggiamento e imperativo, tanto il comandamento quanto la storia della sollecitudine amorevole dalla quale proviene la parola *torâ*. La parola *tôrâ* diventa quindi, per questo suo uso e contenuto, termine tecnico che denota l'ammaestramento impartito dal sacerdote ai profani (Ger 18,18; Ez 7,26), ma non solo: denota anche le parole del maestro di sapienza (Prov. 7,2; 13,14) o del profeta (Is 8,16.20; 30,9) ai loro discepoli. Nel Deuteronomio, infine, *torâ* diventa il termine più importante per indicare l'unica volontà di Dio, completa e fissata per iscritto (ad esempio Deut. 4,44s; 30,10; 31,9) ... Il termine *torah* racchiude quindi entrambi i lati dell'unica parola di Dio. Ciò che il linguaggio della teologia sistematica separa in legge e vangelo, promessa e comandamento (per poi spesso contrapporre l'una all'altro) è invece tenuto insieme nel termine che denota l'unità di legge e vangelo e quindi l'unità della parola e della volontà di Dio».⁶³

L'identificazione di *torah* e legge risulta riduttiva e non tiene conto della ricchezza semantica della parola. Come tutti i più rilevanti termini ebraici, esso amplia il proprio significato con l'uso, fino a comprendere le numerose sfumature legate al comportamento conforme alla volontà di Dio. Con riferimento alla tema qui trattato, confrontando *torah* con *dabar*, si nota che il primo, pur nella varietà dei suoi significati, rinvia sempre più alla sfera legislativa e a i suoi contenuti. Se il Decalogo contenesse *torah* al posto di *dabar* si potrebbe pensare che in esso Dio dà dei consigli, degli insegnamenti, come un genitore al figlio, mentre ciò che il contesto suggerisce è che i *debarîm* sono i criteri in base ai quali formulare le norme specifiche.

Lo spostamento del significato nell'interpretazione del Decalogo, da risultato di un'esperienza a norme di diritto, si comincia

⁶³ F. CRÜSEMANN, *La torâ*, pp. 11-12.

a percepire con la traduzione della Settanta, nella quale *nomos* traduce *torah* sotto l'influenza del diritto ellenistico:

«Su un punto essenziale la Settanta rispecchia uno spostamento d'accento che si è imposto nella sinagoga, rispetto alla fede dell'Israele post-esilico: la traduzione di 'Torah' ... con *nomos*, legge, corrisponde ad una comprensione della stessa *torah* che nell'interpretazione sinagogale andava facendosi sempre più chiara. Ad analogia della comprensione ellenistica del diritto, e in parte anche influenzata da essa, ora la *torah* è intesa come codice, come collezione di precetti destinati a regolare tutta la vita dell'ebreo. L'interpretazione della Torah, della legge, significa allora *halakah* ... Che la Settanta come traduzione sia anche interpretazione della Bibbia ebraica, lo si riconosce soprattutto dalle aggiunte che essa introduce in non pochi passi ...».⁶⁴

Reventlow nota, con ragione, che nel testo ebraico dell'Antico Testamento vi è il riflesso del mondo rurale palestinese, molto diverso dall'ambiente ellenistico che traspare dalla Settanta. L'idea di fondo che gradualmente emerge nella traduzione greca, consiste nel considerare la Torah – intesa come l'insieme del Pentateuco – come un codice unitario, che contiene i precetti che regolano la vita dell'ebreo, ma tutto ciò è estraneo al senso del testo originario. Anche la genesi dei due termini, *torah* e *nomos*, è molto diversa. Il termine greco è più legato alla sfera giuridica e, letteralmente, significa «ciò che è attribuito, assegnato, usuale a ciascuno», dal verbo *nemein* «distribuire, possedere, pascolare e abitare». In tempi arcaici, esso indicava le continue occupazioni di qualche contrada, da parte dei popoli nomadi, per il pascolo delle greggi. In seguito, il significato si evolve fino a designare un ordine umano nell'organizzazione della comunità, il costume, che si distingue sia dalla φύσις, sia da τὸ ἔόν: il «dover essere» si separa dall'«essere» e si impone su di esso.⁶⁵ In linea generale, sembra che *torah* esprima, in forme diverse, la saggezza dell'esperienza, fino a diventare legge; mentre *nomos* si sia trasformato da vocabolo che delimita uno spazio rurale, a termine per indicare l'ordine che governa il cosmo, fino ad assumere un significato strettamente politico e completamente separato dalla natura.⁶⁶

⁶⁴ H.G. REVENTLOW, *Storia dell'interpretazione biblica*, p. 38.

⁶⁵ Schmitt si spinge oltre e individua nel *nomos* la misura dello spazio e l'ordinamento politico. Cfr. C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, p. 59.

⁶⁶ Cfr. M. GIGANTE, *Nomos basileus*, pp. 12-13. L'autore propone l'elaborazione concettuale del *nomos* come termine chiave per la comprensione dell'evoluzione dell'antica civiltà greca. La prima testimonianza della divaricazione tra *physis* e *nomos* è in Ippocrate,

Le conseguenze di questa scissione coinvolgono anche il rapporto fra diritto ed etica (-religiosa), che si separano a loro volta: la legge non esprime più l'ordine cosmico, ma la «volontà individuale», più spesso quella del più forte. La stessa ottemperanza delle legge è fortemente compromessa senza un fondamento divino che la legittimi e ne garantisca l'osservanza.⁶⁷ L'opposizione tra i due termini perde vigore qualora essi vengano esaminati in relazione ad alcuni contesti specifici: la traduzione greca della Torah era rivolta a coloro che, pur essendo di origine ebraica, non erano più in grado di comprendere la lingua dei padri, nonostante ne custodissero le tradizioni. Ciò significa che il lessico greco era funzionale alla trasmissione di un sapere che proveniva da una cultura diversa e che da essa traeva nuovi significati. Se, da un lato, il metodo genealogico accentua le differenze fra *nomos* e *torah*, e illude circa la possibilità di individuare il 'vero' significato dei termini; dall'altro, l'uso di *nomos* in contesti specifici dell'Antico Testamento mostra una certa continuità con *torah* nella misura in cui esso entra a far parte di un contesto nuovo e si arricchisce dei suoi significati. un lato, la genesi di ionale alla trasmissione di un sapere che proveniva da una cultura diversa e che da essa traeva

per il quale la prima è relativa alla *χώρη* e la seconda agli *ἄνθρωποι*. Successivamente questa distinzione si trasformerà in una vera e propria contrapposizione tra *νομος* come «convenzione» e *φύσις* come «realtà effettiva». Nel nuovo contesto culturale e politico, *nomos* assunse due significati principali: 1) uso, costume (cfr. Platone, *Cratilo* 384d «per convenzione e per uso»); 2) legge, norma legale (cfr. Aristotele, *Reticorica* 1373b 46; *Politica* 1292a 5 e 1268b 28). Tuttavia, questo non fu l'esito definitivo: l'Aristotele della *Politica* recupererà il significato arcaico del termine sia nel senso di *nomos* come divino, insieme al concetto di Dio come il fondatore della vita e della storia; sia nel senso di ripartizione originaria della terra, come suddivisione/occupazione dello spazio. Non compare ancora, invece, il significato di «dominio della legge» che sarà un esito più tardo. Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, IV, 4, 1290a-1292b; C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, p. 56.

⁶⁷ A questo proposito, mi sembra utile ricordare il discorso delle Leggi riportato nel *Critone*. In questo dialogo, Socrate rifiuta di fuggire dalla prigione, come vorrebbe il suo amico Critone, per sfuggire alla condanna a morte inflittagli ingiustamente dalla città. Per motivare la propria decisione, il filosofo immagina un dialogo con le Leggi, basato su tre argomenti principali: per prima cosa i *νομοί* sono *κοινων της πόλεως* con cui si esprime il principio della giustizia assoluta (§ 49a-50a), per il quale non si deve rispondere all'ingiustizia con un'altra ingiustizia; il secondo argomento è quello dell'autorità (§ 50c-51c), per il quale il cittadino è subordinato alla polis (*ομολογία*); infine, il principio del contratto (*συνθήκη*, § 51a-53a), secondo il quale la legge vincola il cittadino perché egli l'ha liberamente accettata, insieme alla convinzione che nell'Ade vi siano leggi simili a quelle terrene, che lo giudicheranno nuovamente per il suo operato. L'aspetto religioso del discorso non mi sembra affatto secondario: l'agire morale è l'unico che procura benefici a se stessi e ai propri cari, mentre l'azione ingiusta corrompe la città e chi la compie verrà considerato suo nemico.

nuovi significati. Se, da un lato, il metodo genealogico accentua le differenze fra *nomos* e *torah*, e illude circa la possibilità di individuare il 'vero' significato dei termini; dall'altro, l'uso di *nomos* in contesti specifici dell'Antico Testamento mostra una certa continuità con *torah* nella misura in cui esso entra a far parte di un contesto nuovo e si arricchisce dei suoi significati.

L'esperienza storica greca sembra dire che solo quando si teme il giudizio della divinità, l'uomo agisce in modo responsabile ed etico e la strategia politica viene messa al servizio non del singolo, ma del bene comune. L'ordine giuridico è solido quando è fondato non sulla autorità umana, ma sull'ordine naturale delle cose o su un orizzonte etico – sulla giustizia o sul volere di un dio giusto – in grado di trascendere la vita del singolo. Solo all'interno di questo orizzonte l'individuo può guardare alla legge come strumento non per il proprio interesse, ma per il bene della comunità intera.⁶⁸ In un orizzonte, naturale o etico che sia, l'adesione non è mai alla singola norma, ma al significato di cui essa è portatrice, pertanto l'attenzione è posta sul criterio che guida l'azione e non sulla formulazione di norme dettagliate.

A differenza di *torah*, il greco *nomos* definisce la norma giuridica in modo rigoroso,⁶⁹ conservando in sé anche l'originario significato di «confine» – come qualcosa che non deve essere

⁶⁸ La figura di Solone – sintesi della riflessione omerico-esiodea – è, in questo senso, emblematica, poiché, operando sempre in modo imparziale e moderato, agì come ministro di un *Nomos* eterno, una forza divina che presiede alle opere dell'uomo giusto, avente come fine la pace e l'armonia del cosmo sociale. Questa visione presuppone che l'uomo si senta davvero parte del cosmo e della comunità e che non abbia instaurato con esse un rapporto strumentale. Cfr. M. GIGANTE, *Nomos basileus*, pp. 28-49, ma soprattutto pp. 37-38; W. JAEGER, 'Απαρχαί.

⁶⁹ In realtà la lingua greca possedeva un termine ancora più preciso per dire «legge», «diritto», «lecito» e simili: *thémis* (corrispondente al latino *fas*), dal sanscrito *dhama*, dalla radice *dhē*, «porre all'esistenza», che significa «regola stabilita (dagli dèi)». Questa regola definisce il diritto familiare, contrapponendolo a quello inter-familiare espresso da *dikē*, dalla radice *deik-*. Quest'ultimo era propriamente il diritto formulare che veniva espresso dal giudice ed era volto a determinare ciò che per ogni particolare situazione «doveva essere». La legge è, propriamente, ciò che è stato stabilito e serve a mantenere ordine nella comunità. Cfr. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, II, p. 357. Semerano critica lo studio di Benveniste per aver trascurato le influenze semitiche e mesopotamiche nelle sue ricostruzioni etimologiche, cfr. G. SEMERANO, *Le origini della cultura europea*. Dalla radice *deik-* deriva anche il verbo greco *δείκνυμι* «mostrare» e quello latino *dico*. Gradualmente, il sostantivo *δίκη* acquista il senso di «mostrare con autorità», «mostrare ciò che deve essere». Anche il termine latino *iu-dex* comprende la radice *deik-* unita a *ius* e significa letteralmente «mostrare il diritto»: il giudice è colui che ha facoltà di dire il diritto. Cfr. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, II, pp. 414-415.

oltrepassato – solo per accentuare la separazione tra sfera legale e sfera naturale, e non per trattenerne il significato campestre originario. In un certo senso, si potrebbe dire che il lessico greco tende alla localizzazione e alla delimitazione dello spazio concettuale, mentre quello ebraico tende ad accentuare l'aspetto della relazione fra due persone che entrano nella sfera giuridica e nei diversi momenti che la compongono, piuttosto che l'oggetto della definizione, la «norma». In entrambe le lingue, la greca e l'ebraica, ogni termine ha un ampio spettro di sfumature, ma l'ebraica è poco incline a ridurre i termini ad un unico significato, mentre la greca li evolve fino ad allontanarsi gradualmente da quello originario: il lessico ebraico tende all'«ampliamento», quello greco alla «precisazione».

Naturalmente, questa differenza non impedisce un confronto fra i due campi linguistici, né ha impedito la loro reciproca contaminazione, ma – più semplicemente – esprime una diversa tendenza nell'evoluzione del linguaggio e dei loro mondi culturali. Si potrebbe cercare di spiegare meglio la diversità fra i due lessici attraverso l'uso del tedesco *auf-heben*: il lessico ebraico assolve bene la funzione di «superamento», di un «togliere conservando» e, quindi, di ampliamento del significato; diversamente, il lessico greco tende ad evolvere i significati fino a cambiarli e a rendere irricognoscibile quello originario. Ad ogni modo, i vocaboli di entrambe le lingue, l'ebraica e la greca, hanno un ampio spettro di significati e di sfumature, per cui Barr⁷⁰ nega – con ragione – la possibilità di distinguere in modo netto questi due campi lessicali, anche quando esprimono modi di pensare diversi. Le differenze che egli critica sono essenzialmente tre: a) il contrasto tra «statico» e «dinamico», secondo il quale i greci erano interessati alla contemplazione e gli ebrei all'azione; b) il contrasto tra «astratto» e «concreto», secondo il quale il pensiero greco procede per astrazioni; c) una diversa concezione dell'uomo, secondo la quale per i greci l'anima è imprigionata nel corpo, mentre per gli ebrei anima e corpo sono inseparabili e l'uno è manifestazione dell'altra. Secondo questa prospettiva, il pensiero greco ha sviluppato le distinzioni – essere e divenire, realtà e

⁷⁰ Cfr. J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, pp. 10-13. Da parte mia, l'insistenza sulle differenze vuole essere un modo per mettere in evidenza gli elementi che rendono i due lessici non sovrapponibili e le traduzioni problematiche.

apparenza, tempo ed eternità, anima e corpo, spirito e materia, comunità e individuo – che sono state ereditate dalla cultura europea. Al contrario, il pensiero ebraico risulta più interessato a tenere insieme la totalità. Da parte mia, l'insistenza sulle differenze tra i due lessici vuole essere un modo per evidenziare gli elementi che ne impediscono la sovrapposizione e che – nell'arricchire il lessico – rendono le traduzioni problematiche, al fine di accostarsi al testo biblico cercando di coglierne la ricchezza semantica e concettuale.

La traduzione latina della Bibbia è caratterizzata da difficoltà analoghe a quella greca. La Vulgata⁷¹ traduce *dabar*⁷² con *sermo* in Es 20,1 e con *verba* in Dt 5,5; *torah* viene spesso tradotto con *lex*. L'uso classico di *sermo* rimanda alla retorica e indica l'insieme del discorso, non le singole parole, come invece accade con il termine *verbum*.⁷³ In Girolamo, tuttavia, *sermo* è utilizzato per dire sia «discorso», sia «parola» nel senso di vocabolo, sia «cosa», «materia». Nel caso del Decalogo, poiché *sermo* viene

⁷¹ La Vulgata (lat. «comune, popolare») è la traduzione latina della Bibbia fatta da Girolamo nel 383-384, su richiesta di Papa Damaso I (366-384). I Vangeli e il Salterio furono tradotti sulla base dei manoscritti greci; successivamente Girolamo tradusse l'Antico Testamento direttamente dal testo ebraico. Non tutti i libri vennero tradotti con gli stessi criteri, tuttavia la Vulgata è, nell'insieme, una buona traduzione. Le successive trascrizioni inserirono nel testo latino numerose varianti ed errori, cosicché si rese necessaria una versione critica. Nel 1546 il Concilio di Trento dichiarò la Vulgata *pro autentica*, cioè affidabile e preferibile ad altre traduzioni in circolazione in quell'epoca. Nel 1590, per volere di Papa Sisto V, venne pubblicata una versione *standard* della Vulgata «Sistina» e nel 1592 Clemente VIII la sostituì con l'edizione sisto-clementina usata nella Chiesa fino al Concilio Vaticano II. L'ultima revisione della Vulgata è la Nova Vulgata voluta da Papa Paolo VI. (1979). Cfr. J. HERIBAN, *Dizionario terminologico contestuale di scienze bibliche*, pp. 967-968.

⁷² In realtà non possiamo sapere quale termine Girolamo traduca con *sermo* per almeno due motivi: 1) la redazione del testo ebraico – ma anche di quello greco – fu molto lenta e complessa, pertanto non siamo in grado di ricostruire i codici che circolavano all'epoca; 2) non possiamo sapere quali di questi influenzò veramente la traduzione di Girolamo. Alcuni studiosi ritengono che per la traduzione dal greco Girolamo utilizzò non la Settanta, bensì la traduzione di Aquila (molto letterale) oppure quella di Simmaco, della quale ci rimangono solo scarsi frammenti. Bisogna aggiungere che la traduzione di Aquila non fu accolta con favore in ambiente cristiano, poiché era aderente al testo ebraico già molto vicino a quello masoretico e, pertanto, interpretata in chiave anti-cristiana, come un tentativo per scalzare la Settanta. Tuttavia sappiamo che Girolamo apprezzò molto la versione di Aquila. Cfr. S. P. CARBONE - G. RIZZI, *Le Scritture ai tempi di Gesù*; D. BARTHELEMY, *Les Devanciers d'Aquila*; W.E. PLATTER - H.J. WHITE, *A Grammar of the Vulgate*; J. ZIEGLER, *Beiträge zum griechischen Dodekapropheten*.

⁷³ Cfr. E. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, tomo IV, pp. 330-331; 946-947; W.E. PLATTER - H.J. WHITE, *A Grammar of the Vulgate*, p.18.

utilizzato per introdurre il discorso diretto,⁷⁴ è plausibile il riferimento all'insieme del discorso pronunciato da Jhwh.

Più legato all'ambito giuridico è *lex*:⁷⁵ la sua etimologia è dubbia, ma in senso generale esso indica una relazione formale tra gli uomini e non, come il greco *nomos*, il confine che li separa. Tra gli antichi, Cicerone paragonava *lex* a *nomos* nel senso di «dare a ciascuno il suo» e a *legere*, «scegliere». Nel termine greco prevale l'idea di equità, in quello latino la scelta. Altri, come Varrone, collegavano *lex* a *legere*, «leggere» (e non «scegliere») e quindi al greco *legein*, «dire». Nel corso dei secoli,⁷⁶ il significato di *lex* ha giocato su due livelli: *lex divina* e *lex humana*.⁷⁷ Quest'ultima è espressione di un insieme di *mores*, cioè di costumi che esprimono la coscienza popolare e che si traducono nella consuetudine. Se la *lex humana* viene riportata per iscritto, diviene legge; se, invece, essa rimane vincolata alla sola sfera dell'agire, si identifica con la *consuetudo*.

Nella varietà dei significati con cui *lex* venne usato nel corso dei secoli, costante è quello di «norma», «regolamentazione» e indica sia la norma in sé, sia la *conceptio verborum*, cioè la formula con la quale la statuizione è espressa. Ernout e Meillet sottolineano l'antico carattere religioso del termine che si ritrova in Livio (22,10,4) e lo collegano all'indo-iranico *razan* «legge religiosa», mentre, contrariamente a Walde e Hoffman, negano il rapporto con *rego* (*rex*). Come *nomos*, anche *lex* esprime un'idea di legge piuttosto lontana da quella espressa da *torah*: i termini greco e latino tendono a sottolineare l'invalidabilità di quanto stabilito, del

⁷⁴ L'espressione latina è la seguente: «locutus quoque est Dominus cunctos sermones hos». La questione è piuttosto ardua perché bisogna tener conto di diverse varianti: i manoscritti che Girolamo ha utilizzato per la traduzione latina; il fatto che alcuni testi sono stati tradotti dall'ebraico e non dal greco; il significato che Girolamo attribuiva ai termini scelti per rendere in latino termini come *dabar*, *nomos*, *torah*, *mizwah*. Al v. 6 la versione ebraica mette in parallelo *dabar* con *mizwotaj* «i miei comandamenti»: le parole pronunciate da Jhwh sono anche dei comandamenti. La Vulgata traduce il termine parallelo con *praecepta mea*.

⁷⁵ Cfr. A. WALDE - J.B. HOFFMANN, voce «Lex», in *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, I, pp. 789-790; A. ERNOUT - A. MEILLET, la voce «Lex», in *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, pp. 353- 354; cfr. la voce «Legge», in *Enciclopedia del Diritto*, pp. 794 ss.

⁷⁶ P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*.

⁷⁷ «1. Omnes autem leges aut divinae sunt, aut humanae. Divinae natura, humane moribus constant; ideoque haec discrepant, quondam aliae aliis gentibus placent. 2. Fas lex divina est, ius lex humana. Transire per alienum fas est, ius non est»; ISIDORO, *Etimologie*, § 2, p. 510. La trattazione di *lex* è nel libro V, pp. 508-565.

principio espresso, e a sottolineare l'impersonalità del comando; al contrario *torah* mantiene un tono esortativo, dovuto, probabilmente, alla relazione diretta che lega «legislatore» (i genitori, Dio) e colui che deve assecondare le aspettative (il figlio, l'uomo). Questa differenza deriva probabilmente da motivi contingenti: Israele non è un grande Impero, come la Mesopotamia e l'Egitto, ma una piccola comunità, nella quale tutti sono in relazione tra loro. Non c'è, pertanto, alcuna distanza tra il legislatore e coloro che devono rispettare la legge. Nei tre termini rimane, però, più o meno implicito il fatto che colui che esprime il *nomos*, la *lex* o la *torah* detenga l'autorità per farlo, pur rimanendo soggetto ad essa; mentre coloro i quali devono ottemperarle, siano in una posizione subordinata o abbiano, almeno, bisogno di essere guidati.

5. «*Mishpat*, *Halakah*, *Haggada*, *zdk*»

L'indagine terminologica prosegue con l'analisi del sostantivo *mišpaṭ*,⁷⁸ dal verbo *špṭ* «giudicare», che ci inserisce nella sfera giuridica, all'interno della quale esso è il termine più importante. Come già *torah*, anche *mišpaṭ* ha una certa varietà di significati, il più importante dei quali è la «sentenza del giudizio», ma «può indicare sia l'azione del giudicare ... sia ciò che viene giudicato ... sia l'atto finale che conclude il giudizio ... sia il risultato giurisprudenziale».⁷⁹

Gli studiosi concordano sul significato di *mišpaṭ* come «legge», poiché all'inizio essa era un atto giurisprudenziale che in seguito assunse il valore di legge in generale.⁸⁰ Inoltre, quando esso è accostato ad altri termini che indicano «comandamenti» e «leggi», il suo significato sfuma fino a diventare loro sinonimo.⁸¹ In alcuni casi, è possibile tracciare un parallelismo tra *dabar*, *mišpaṭ*, *torah*. Gli ultimi due si riferiscono ad una decisione con valore normativo (cfr. Is 42,4): *mišpaṭ* è un termine generico per indicare

⁷⁸ E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, pp. 902-911. Per quanto concerne il verbo dal quale deriva il sostantivo, è opportuno accennare al suo significato generico, che designa il ristabilimento dell'ordine, che era stato turbato, all'interno di una comunità giuridicamente organizzata (p. 903).

⁷⁹ P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, p. 188; cfr. J. JEREMIAS, «*Mishpat*» im ersten Gottesknechtslied.

⁸⁰ H. CAZELLES, *Les sens religieux de la loi*.

⁸¹ E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, p. 910.

la sentenza giudiziaria, ma anche gli insegnamenti religiosi (cfr. Es 21,1 e 2Re 17,27), oppure le parole che Dio trasmette a Mosè e che questi riferisce al popolo; *torah* può esprimere il verdetto pronunciato dall'organo sacerdotale giudicante. Con *debarîm* vengono indicate, invece, le parole di Dio trasmesse direttamente al popolo (Es 20,2 e 21,1; 24,3). Gerleman⁸² fa notare che già in epoca pre-deuteronomistica i *debarîm*, cioè il sostantivo plurale di *dabar*, indicano la legge di Dio, ma soltanto quella dell'alleanza del Sinai. Queste distinzioni definiscono due livelli di importanza: un primo livello è formato da leggi che possono cambiare ed essere interpretate, perché legate a situazioni mutevoli, contingenti; il secondo livello è costituito dalle leggi fondamentali, dai principi di diritto, equivalenti, più o meno, all'odierno diritto costituzionale.⁸³ La differenza sostanziale fra le due consiste nel fatto che le seconde forniscono i criteri per formulare le prime, non viceversa. Il Decalogo esprime leggi del secondo livello, principi universali che valgono dappertutto e sempre, irrevocabili. Anche per questo, come ho più volte affermato, sono privi di sanzioni: sono criteri in base ai quali vengono formulate le leggi. A differenza dei *mishpatim*, che vengono proclamati da Dio a Mosè e da questi al popolo (Es 21,1), i *debarîm* hanno una maggiore importanza perché sono proclamati prima e direttamente da Dio al popolo.

Mi soffermerò ora su due termini che non esprimono propriamente il significato di «legge» o «norma», ma che offrono un quadro più ampio della sfera giuridica ebraica: la *halakah*, tradizionalmente legata alla *haggada* e il campo semantico che si origina dalla radice *zdk*. Questa seconda parte dell'analisi ha lo scopo di ampliare l'orizzonte nel quale si articola lo studio sul lessico giuridico biblico: pertanto, i termini che sto per analizzare non sono presentati come possibili alternative a *dabar*, ma come approfondimento della sfera giuridica all'interno della quale si organizza la vita dell'ebreo osservante.

Nella tradizione interpretativa della Bibbia nell'ebraismo post-biblico ha sempre avuto grande importanza la *halakah*, letteralmente «quello che è corrente e consueto»⁸⁴ insieme alla

⁸² G. GERLEMAN, voce «dabar», in E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario teologico*, I, pp. 376-384, qui p. 382.

⁸³ Cfr. P.J. ACHEMEIER, *Il Dizionario della Bibbia*, pp. 246-247.

⁸⁴ H.G. REVENTLOW, *Storia dell'interpretazione biblica*, pp. 141-148; P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, p. 200. La radice del verbo *hлк* è antichissima, si trova in akkadico

haggada.⁸⁵ L'uso teologico di *hlk* (*hālak/hitkallek lifnê* «camminare davanti al tuo volto, vivere») intende la strada (*drk*) di Jhwh come i suoi comandamenti e il cammino dell'uomo su di essa come la vita vissuta secondo questi comandamenti. Nel corso dei secoli la *halakah* ha subito numerosi variazioni, a causa delle contese tra sadducei e farisei, ma in seguito fu fissata per iscritto, divenendo un genere letterario che indicava l'intero sistema di regole legali religiose, dei precetti e dei divieti che sono contenuti nella *torah* scritta e orale. La *halakah* regola quindi la vita dell'ebreo in tutti i campi e in tutti i singoli momenti, in quanto non vi è separazione tra vita religiosa e non religiosa. Tuttavia la *halakah* da sola non è vincolante per l'ebreo, e lo diventa solo mediante alcuni criteri: 1) deve essere tramandato e praticato da lungo tempo, altrimenti può essere sostituito dalla *minhag* «usanza»; 2) deve poter essere ricondotto a un'autorità riconosciuta; 3) per le *halakot* di autorità incerta vale il parere della maggioranza; 4) per la fondazione di una *halakah* è importante la prova della Scrittura, anche se questa da sola non è sufficiente. Continuità e tradizione sono quindi i criteri che conferiscono autorità e validità alla *halakah*.

Con il campo semantico che si origina dalla radice *zdk*⁸⁶ (*zedāqa, zaddiq, zedeq*) entriamo in modo più diretto nella sfera giuridica, poiché esso indica il rispetto delle norme valide, esercitato nella solidarietà, all'interno di una comunità, con riguardo per i più deboli. La *zedāqa* non si riferisce all'individuo in rapporto alla norma etica, ma alla relazione tra due esseri, per una vita in

alakû «andare, vivere, comportarsi, agire». La formula *alāku itti* «accompagnare qualcuno» può indicare la protezione divina, se il soggetto è un dio, oppure può significare «prestare servizio» se il soggetto è un uomo. Nei testi di Ugarit *hlk* è usato per indicare il cammino degli dei. La lingua ebraica mantiene il significato di base «andare» ma, contemporaneamente, lo arricchisce di un senso figurato: in ambito culturale può indicare la visita al santuario; in ambito giuridico esprime l'iniziativa a procedere nel foro; in ambito spirituale fa riferimento a un viaggio, che presuppone un luogo di partenza, la compagnia e una meta.

⁸⁵ La *haggadah* è in stretto legame con la *halakah*. Il termine proviene dalla radice *ngd* «raccontare», e significa «descrizione, leggenda». Spesso la *haggadah* viene definita in modo negativo, per indicare quella parte della letteratura che non è *halakah*: aforismi, racconti, narrazioni, storie, parabole, brevi biografie dei maestri. In chiave positiva, essa consiste nella narrazione, spesso caratterizzata da una certa ironia, che racconta e attualizza gli avvenimenti salvifici del passato, pertanto essa non è sinonimo di un sostantivo quale «comandamento» o «norma», ma eventualmente solo del contesto letterario in cui il comandamento o la norma si trovano. Anche questo termine, oltre ad avere un ampio spettro di significati, non è vincolato alla sfera giuridica o, eventualmente, lo è solo grazie al contesto in cui è situato. Cfr. J. FRAENKEL, *L'Aggadah*.

⁸⁶ Cfr. J.J. SCULLION, *Righteousness*.

comunione.⁸⁷ I termini che si originano dalla radice *zdk*, quindi, indicano non la norma, ma il suo rispetto o la relazione tra due persone tramite la legge. Nell'evolversi del suo significato, già nel primo giudaismo, la *zedaqa* divenne sinonimo di carità, mentre lo *zaddiq* è colui che è chiamato a ristabilire la giustizia, al fine di promuovere un retto rapporto fra tutti i membri della società. Egli non obbedisce ciecamente alle regole, ma si identifica con il buon ebreo di medio livello: la giustizia richiede non il rispetto formale delle norme, ma la consapevolezza dell'individuo agente, la sua partecipazione attiva e la relazione⁸⁸ tra i membri della comunità.

Fin qui, lasciando per un momento da parte *dabar*, *torah* e *mišpat* sui quali tornerò in seguito, è possibile fare due distinzioni: da un lato, abbiamo *halakah* e *haggadah* che si riferiscono ai contenuti della tradizione, ai racconti che istruiscono l'ebreo. Essi non sono norme e comandamenti, ma «insegnamenti autorevoli». Dall'altro la radice *zdk* che insiste, più che sui contenuti della legge, sulla relazione tra l'individuo e la legge e quella dei membri della comunità fra loro. La trasgressione, in questo caso, si identifica con la rottura di queste relazioni e, quindi, lo scopo della sanzione mira non alla punizione, ma al ricomponimento del rapporto, cioè al ripristino dell'ordine sociale. Applicata alla nostra pericope, l'analisi di questi termini ci spinge a fare qualche considerazione ulteriore: se, al posto di *dabar*, avessimo trovato *halakah* o *haggadah*, avremmo avuto un richiamo agli insegnamenti di una tradizione consolidata, mentre il Decalogo

⁸⁷ G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, pp. 368-369.

⁸⁸ Limitatamente a questo aspetto relazionale lo *zaddiq* si avvicina al *ryb*, ma quest'ultimo indica propriamente un'azione giuridica di rivendicazione del diritto. Le costruzioni grammaticali e il contesto chiariscono se si tratti di azione diretta contro o a favore di qualcuno. Il *ryb* presuppone, pertanto, una controversia, ma da solo non chiarisce la posizione di colui al quale è riferito. Il suo scopo non è la punizione, ma il ricomponimento della controversia, il ristabilimento della situazione originaria, cfr. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, pp. 27-34. Sul significato sociale e giuridico del *ryb* scrive Zagrebelsky: «La giustizia del tribunale si preoccupa solo della giustizia e della malvagità in sé ... Il *ryb* invece instaura la relazione più difficile e più decisiva per il mantenimento della società, la relazione del giusto col malvagio, e non chiede di limitarsi a non commettere ingiustizia. Pretende molto di più: di ristabilire la giustizia e così promuovere un retto rapporto entro il legame fra tutti i membri della società ... Non si mira alla 'retribuzione', cioè alla punizione dell'offensore. La finalità primaria che muove il processo a due, insieme al riannodarsi del rapporto, è il pentimento dell'avversario ... È l'umanità dell'avversario che si cerca di toccare e su questa si vuol influire perché si è interessati prima di tutto a essa, in quanto sussista la preoccupazione di salvaguardare un rapporto interpersonale»; G. ZAGREBELSKY, *Il «Crucifige!»*, p. 50. Forse lo studio di Zagrebelsky è influenzato dall'analisi di Bovati, la cui prima edizione risale al 1986.

esprime il primo resoconto dell'esperienza di liberazione vissuta da Israele insieme al proprio Dio. Inoltre, mentre la *halakah* e la *haggadah* sono raccolte di insegnamenti e di precetti, i *debarîm* sono i criteri sui quali essi si fondano. C'è, quindi, tra di loro una differenza essenziale.

Infine, il campo semantico generato dalla radice *zdk* fa riferimento alla relazione tra due persone tramite la legge e non alla norma. Nel caso di *ryb* – al quale abbiamo accennato in nota – avremmo dovuto interpretare il patto come il ricomponimento di una controversia, ma ciò sarebbe stato falso rispetto al contesto letterario di riferimento: fra Dio e Israele non c'è alcuna controversia in quel momento e, anzi, fino ad allora Dio ha sopportato tutte le lamentele del suo popolo (cfr. Es 16,2-5). Rispetto al Decalogo, quindi, lo *zdk* non ne coglie il significato, se non nella misura in cui essa insiste sulla relazione fra due persone.

Rispetto alle coppie di termini precedenti, *mišpat* e *torah* si prestano ad accentuare l'aspetto giuridico della pericope. I decreti che risultano dalle azioni giudiziarie indicate con i termini *mišpatim* e *torot* formano un codice, in base alla quale si definisce la Legge di Israele. I codici legislativi israelitici, similmente a quelli già in circolazione nel Medio Oriente antico, erano formati da sentenze già emesse dall'assemblea e non da norme proiettate al futuro. I codici riportano, in forma più o meno astratta, i casi emblematici che servono da esempio per altri casi simili: in altri termini i *mišpatim* e i *torot* esprimono l'aspetto giuridico di un'esperienza già fatta, mentre il contenuto dei *debarîm* non è necessariamente legislativo, anche se spesso esprime la volontà di Dio. I *debarîm* sono quei «principi fondamentali» paragonabili a una sorta di diritto costituzionale.

Il lessico di Es 20,1-17, pur non contenendo vocaboli giuridici, deve essere valutato in relazione al contesto nel quale è situato: i *debarîm* sono il risultato di un cammino di liberazione e la diretta conseguenza della stipulazione della *berît*. Ciò che Dio proclama non sono propriamente norme, ma qualcosa di più: i *debarîm* sono i criteri di comportamento in grado di fornire al popolo un orientamento nell'agire. Essi non sono leggi proclamate da un'autorità, ma «parole» che esprimono, allo stesso tempo, una proposta e un sentire comune: esse vincolano nella misura in cui sono oggetto di un consenso che non si riduce alla immediatezza della parola, bensì segue al riconoscimento dell'interpretazione

della storia che le precede. La «fuga dall'Egitto» è «la storia della salvezza» che porta alla nascita di Israele, come nazione politica⁸⁹ e come popolo di Dio, attraverso la *b'ērît*.

Le traduzioni greca e latina, nel riprodurre il testo, lo arricchiscono di nuove valenze e, contemporaneamente, vengono a loro volta contaminate da esso attraverso nuove corrispondenze e nuovi usi del lessico. In tal modo si crea una sorta di continuità fra il testo originario e le sue traduzioni.⁹⁰ Come si diceva

⁸⁹ I termini ebraici per esprimere il concetto di popolo sono tre: *le'om*, *gôy*, *'am*. Il primo è un termine arcaico che non compare nella prosa e che solo in Is 51,4 sembra rivolto a Israele. Gli altri due, invece, definiscono il concetto di popolo in molteplici situazioni: in origine *gôy* designava il «clan» o la «tribù», cioè un gruppo avente un progenitore comune, reale o immaginario. Questo termine viene usato per indicare la progenie dei patriarchi, ma mai nell'espressione «popolo di Jhwh». Al plurale esso designa i popoli nemici di Israele, cioè i «non-ebrei» dal punto di vista comunitario e religioso. Il termine *'am* suggerisce l'idea di totalità e si usa in relazione alle istituzioni politiche, civili e religiose. In alcuni casi *'am* è «parente» (Gn 25,8; Es 31,14) e indica il legame fra consanguinei, ma più spesso designa l'insieme dei cittadini di una città che godono di tutti i diritti civili (Rt 4,4,9) e che formano l'assemblea del popolo che si riunisce per deliberare (Gdc 10,18; 11,11; 1 Sam 10,17.22.24; 1 Re 12; 20,8). In 2 Re 14,21 e 2 Re 23,30 *'am hā 'āres* «popolo del paese», indica l'assemblea generale dei cittadini di Giuda e si distingue dalla popolazione della città reale di Gerusalemme. Al plurale questo termine designa i popoli stranieri contrapposti a Israele (Is 2,3; 8,9; 12,4). In linea generale possiamo affermare che in un'epoca nella quale popoli tribali «convivevano» accanto ai grandi Imperi, i termini *gôy* e *'am* assumevano, di volta in volta, un significato politico diverso che va rintracciato nel contesto. Nel nostro caso, nel contesto della *b'ērît*, Israele viene da Dio definito «nazione» in contrapposizione all'Impero babilonese che dominava gli altri popoli del Medio Oriente: la *b'ērît*, infatti, stabilisce anzitutto un'alleanza politica fra Jhwh e Israele e l'autonomia politica di quest'ultimo dai grandi imperi dell'epoca. La successiva proclamazione del Decalogo rafforza il significato politico dell'affermazione di Dio.

⁹⁰ Alcuni studiosi hanno messo in luce che la reciprocità di questa influenza si nota sia nell'ambito della semantica, sia in quello della mitologia. Secondo Semerano e De Sanctis, attraverso lo studio delle etimologie è possibile rintracciare la contaminazione dell'Oriente nella formazione della cultura occidentale, cfr. G. DE SANCTIS, *Storia dei Romani*, p. 69; G. SEMERANO, *Le origini della cultura europea*. Al contrario, E. Benveniste, attraverso lo studio delle etimologie, rintraccia l'origine della civiltà occidentale nel mondo indoeuropeo, del tutto autonomo rispetto a quello medio orientale. Cfr. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Cfr. anche *L'Antico Testamento e le culture del tempo*; A. CAQUOT - M. SZNYCER - A. HERDNER, *Textes ougaritiques*, I. A contestare decisamente il valore dell'indagine etimologica per cogliere il «vero» significato di un termine è Barr, il quale ritiene che: 1) il significato espresso dalla radice non si ritrovi necessariamente nei suoi derivati, quasi fosse un'Idea platonica che si proietta sui singoli vocaboli; 2) coloro che si affidano agli studi etimologici, raramente si preoccupano di confrontare la lingua che stanno analizzando con le altre dello stesso ceppo; 3) lo studio dell'etimologia spesso viene de-contestualizzato e de-storicizzato: «Quando una semantica delle parole viene presa in considerazione indipendentemente dall'epoca e dalla lingua dei testi in cui le parole compaiono, lo studioso si attribuisce arbitrariamente una grande autonomia di decisione nei riguardi del materiale a sua disposizione»; J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, pp. 144-153, 199.

all'inizio, attraverso la traduzione vi è la trasposizione di un mondo concettuale in un altro e ciò vale non solo per la lingua che viene tradotta, ma anche per quella che la traduce, che si trova così ad dover esprimere concetti che non le appartengono. Lo sforzo di comprendere il testo dal quale si è partiti ha senso, pertanto, se contribuisce ad arricchire la nostra comprensione di esso: il suo significato originario va posto accanto ai successivi, che la tradizione gli ha attribuito per la sua ricezione, e quello non è 'più vero' di questi.

Nell'analisi di *dabar* due aspetti si sono rivelati importanti: il primo consiste negli usi che ne vengono fatti nell'Antico Testamento; il secondo nelle corrispondenze all'interno del Decalogo. Per quanto riguarda il primo aspetto, ho evidenziato il fatto che i significati di *dabar* non sono strettamente giuridici, mentre il secondo ha sottolineato l'importanza del contesto per il conferimento di ulteriori significati a questo termine. Non esiste un 'vero' significato del termine, piuttosto esso dipende fortemente dall'uso che ne viene fatto. Nel caso specifico, la *berît* da un lato e la corrispondenza con *mišwah* dall'altro contribuiscono al senso giuridico-normativo della nostra pericope in un'accezione diversa da quella che la connotazione di «dieci comandamenti» suggerisce. La *berît* suggella il patto tra il Dio liberatore e il popolo di Israele. Le parole pronunciate dopo questo patto servono a chiarire i termini della relazione: per prima cosa Dio ricorda quanto è accaduto, successivamente stabilisce dei criteri in base ai quali Israele deve regolare le proprie relazioni sociali e con Dio.

Contesto e corrispondenze linguistiche attribuiscono al Decalogo un significato più profondo di quello di una semplice elenco di comandamenti: il Decalogo vuole raccontare e ricordare anzitutto un'esperienza fondativa e organizzare il futuro del popolo. Esso è composto da un insieme di criteri che diventano normativi perché esprimono la verità di quanto è accaduto: l'esperienza di liberazione e il fatto che essa sia stata vissuta con il proprio Dio. Sicuramente, nella stesura della pericope, avvenuta in un arco di tempo molto ampio, sono intervenuti numerosi fattori, pertanto non è opportuno individuare il suo senso generale limitandoci all'uso di *dabar/mizwah*. Il confronto con alcuni vocaboli che avrebbero potuto trovarsi al posto di questa coppia di termini ha offerto una breve panoramica sul lessico giuridico-biblico e ha sottolineato l'importanza del contesto per la determinazione del significato:

è la combinazione di lessico e contesto narrativo a conferire un determinato significato alla pericope piuttosto che un altro.

Diversamente affrontato è, poi, il problema dell'autorità che pone la legge: nel Decalogo i *debarîm* hanno valore legislativo e vincolante non solo perché è Jhwh a pronunciarli, ma anche perché il popolo dà il proprio consenso. La forza dei *debarîm* risiede nella relazione tra il Dio liberatore e il suo popolo, stabilita attraverso l'alleanza. Al contrario, nella tradizione latina l'autorità della legge proviene da quella del legislatore il cui unico limite è la legge naturale.⁹¹ L'esperienza greca è caratterizzata dall'alternanza di momenti nei quali prevale un sentire etico-religioso a quelli nei quali esso viene messo fortemente in crisi. In questi due casi, però, possiamo dire che la stabilità maggiore si realizza quando il diritto può essere ricondotto ad uno sfondo etico comune e quindi non è un diritto formale, anche se non sempre questo *ethos* condiviso sembra in grado di reggere le prove della storia.

Nel mondo biblico, invece, ogni aspetto della vita umana fa riferimento a Dio. Nella seconda tavola del Decalogo – come mostrerò tra poco – anche leggi molto antiche, peraltro ragionevoli e valide al di fuori della sfera religiosa, vengono rifondate nel culto jahwista.⁹² Il Decalogo è un testo giuridico-normativo non perché proclama norme di diritto, né perché esprime un ordine naturale delle cose, bensì perché esso è carico di un'esperienza fondativa, resa possibile dalla relazione fra Jhwh e il suo popolo. In linea generale è possibile affermare che mentre in Israele domina una mentalità teocentrica, nella quale, tuttavia, il popolo nel suo insieme svolge un ruolo importante, in quello greco-latino, al contrario, domina una visione antropocentrica del mondo, della storia e della politica.⁹³

La traduzione del testo ebraico in greco e in latino corrisponde all'esigenza di rendere fruibile il testo biblico nel mondo occidentale: se, da un lato, *nomos* e *lex* sono falsi corrispettivi di *torah*, così come *logos* non può tradurre correttamente *dabar*, dall'altro la traduzione favorisce la reciproca contaminazione nell'espressione di nuovi significati. L'aderenza al testo ebraico riflette la necessità di mantenere viva l'apertura di senso del medesimo e

⁹¹ Tornerò su questo aspetto in seguito (cfr. *infra*, cap. III, § 4).

⁹² Cfr. G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, pp. 81-98.

⁹³ Lo mostra bene E. AUERBACH, *Mimesis*, pp. 19-24.

di saper riconoscere un'idea di diritto diversa da quella che ci è stata tramandata dai latini e descrivibile nei termini di «memoria di un'esperienza». Il Decalogo, prima ancora di regolare la vita della comunità, ha come scopo la memoria degli eventi passati e si pone come uno sguardo retrospettivo che consente di interpretarli come la «storia di salvezza». In quanto «memoria storica», i *debarîm* pongono in essere Israele come popolo-nazione e, contemporaneamente, ne regolano la sopravvivenza e proiettano al futuro i risultati delle vicende passate. Ogni pretesa di assolutizzazione del precetto è assente, rimane semmai il tentativo di «tirare le fila» di un passato che ha reso possibile il presente e vuole essere fecondo per il futuro. Più che norma, si potrebbe definire il Decalogo come il *medium* temporale e giuridico di Israele, il punto di svolta in cui la presa di coscienza del popolo fa sì che ciò che è accaduto fino a quel momento sia interpretato come evento, cioè come storia, tradizione e ciò che segue sia il futuro, caratterizzato, stavolta, dalla consapevolezza del progetto e della sua direzione. Senza questa presa di coscienza, il passato non sarebbe storia e non avrebbe alcun senso. Anche per questo il Decalogo viene proclamato direttamente da Dio al popolo: riguarda tutti, cioè ciascuno nella sua relazione con gli altri e non può esserci coscienza della comunità senza coinvolgimento e responsabilità.

La diffusione del culto jahwista ha indubbiamente svolto un ruolo fondamentale nell'organizzazione politica di Israele,⁹⁴ non solo perché religione e politica erano intimamente legate, ma soprattutto perché è la religione, in questo caso, a delineare l'organizzazione politica del popolo di Dio e, a volte, a permettergli di compiere dei cambiamenti significativi rispetto alla tradizione. Per Israele la politica – cioè l'agire come una nazione – è possibile solo all'interno del patto stipulato con il Dio liberatore, perché la sua esistenza è possibile solo dentro questa relazione. Capovolgendo questa prospettiva, si può affermare che la politica usa il credo religioso per creare consenso e legittimare un nuovo ordine

⁹⁴ «L'Antico Testamento, in realtà, non è la storia più o meno obiettiva di un popolo e delle sue vicende religiose, ma soltanto il risultato finale, e nello stesso tempo il fondamento ideale, di una riforma religiosa. In esso tutto è fortemente ideologizzato e piegato verso l'unico fine di dimostrare la veridicità di una determinata visione religiosa ... Tutta la storia di Israele, anzi del mondo, viene vista in una prospettiva che deve porre in rilievo la casta sacerdotale di un piccolo gruppo di deportati che vogliono mantenere la loro identità etnica»; G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, pp. 93-94.

sociale⁹⁵ che è, appunto, l'indipendenza politica dall'Egitto. Ciò è possibile, però, solo fino a quando si mantiene vivo il ricordo di quanto precede la proclamazione dei *debarîm*. Soltanto una corretta valutazione del linguaggio utilizzato nella pericope e del contesto nella quale essa è inserita, consente al lettore la comprensione di Es 20,1-17. In ultima analisi, la differenza principale che si delinea attraverso il confronto fra il *dabar* ebraico e la norma moderna, di matrice greco-latina, consiste nella loro origine e nella loro funzione: il *dabar* è il risultato di un'esperienza vissuta, il cui senso è operante e rende superflua la sanzione. Al contrario, il diritto che proviene dalla tradizione greco-latina si pone come misura e tende a delimitare continuamente le possibilità che devono ancora realizzarsi, cioè definisce continuamente un limite che deve essere protetto attraverso le sanzioni.

Nell'analisi dei versetti successivi, cercherò di mettere in luce il ruolo fondamentale che il culto jahwista assolve nell'organizzazione politica di Israele. Inoltre, mostrerò che nel momento in cui il passato (cioè la liberazione dall'Egitto) smette di avere un ruolo fondativo, la memoria storica si trasforma in testo normativo. La situazione storico-politica ha ampiamente influito sulla redazione del Decalogo e sul ruolo che esso occupa nella raccolta del Pentateuco, così come la nascita della scienza giuridica moderna ha influito sulla sua interpretazione in età moderna.

⁹⁵ F. CRÜSEMAN, *Bewahrung der Freiheit*.

Uno sguardo retrospettivo in chiave politica

1. *La fede in Jhwh come conquista dell'indipendenza politica*

Finora ho cercato mettere in luce il profondo legame che sussiste tra il Decalogo e l'esperienza dell'esodo, tra Israele e il suo Dio, al punto che, senza questi, quello non avrebbe ragione di essere proclamato. Nell'analizzare il Nome e il lessico giuridico ebraico ho più volte sottolineato il fatto che i singoli elementi di un testo non sono in grado, da soli, di svelare il significato ultimo del medesimo, ma possono costituire un importante punto di partenza per riflettere su di esso.

In questo capitolo, da un lato, approfondirò l'analisi del testo, dall'altro, cercherò di sottolineare alcuni momenti storico-concettuali che ne hanno orientato l'interpretazione. Si tratta, appunto, di 'momenti' e non di una ricostruzione storica lineare e unitaria. La prima parte tratterà la questione del monoteismo e della sua trasposizione politica. Da una prospettiva biblica verrà analizzata la necessità della rifondazione teologica dell'ordine sociale, ovvero il perché si sentì la necessità di trasporre dei principi fondamentali e consolidati della vita sociale nel contesto del culto yahwista. Successivamente esaminerò il ruolo del Decalogo nel Pentateuco, considerato nella sua funzione di raccolta giuridica e religiosa dell'antico Israele. Nonostante il percorso svolto induca a interpretare Es 20,1-17 in modo diverso da come lo conosciamo, è accaduto qualcosa che ne ha fortemente influenzato la comprensione in senso formalistico. Per capire come e quando ciò sia accaduto, proporrò una breve ricostruzione sull'influenza dell'Antico Testamento sul diritto canonico e analizzerò la nascita della moderna scienza giuridica.¹ Da ultimo, tenendo conto della

¹ Tralascierò, invece, l'influenza del diritto romano, che mi allontanerebbe dal tema principale.

critica testuale e della nascita della nuova concezione del diritto, proverò a interpretare il Decalogo attraverso la prospettiva neokantiana e neopositivista, per verificare i risultati del percorso svolto fino a quel momento.

L'indagine prosegue ora con lo studio dei versetti successivi (vv. 3-11) cercando di cogliere quegli aspetti dell'esperienza religiosa e del culto jahwista che mostrano connotazioni politiche. Del resto, la prima fondamentale battaglia che Jhwh combatte per il suo popolo è, detto con parole moderne, una guerra di indipendenza, solo che invece di conquistare un territorio, Israele configura la propria identità. Questi versetti permetteranno di mettere in luce il profondo legame che sussiste tra la fede in Jhwh e la strategia politica di sopravvivenza all'interno della narrazione biblica. Si deve infatti distinguere tra «fatti storici» e «narrazione biblica» e tener conto del fatto che è soltanto di quest'ultima che mi sto occupando, per almeno tre motivi. Il primo è che la storia di Israele è ricostruibile per lo più solo a partire dal testo biblico; il secondo consiste nel riconoscere che è il testo a far parte della tradizione religiosa e letteraria dell'ebraismo e del cristianesimo e non i fatti (ipotetici) a partire dai quali quel testo è stato costruito. Infine, occuparsi del testo è un modo per mettere a confronto le ipotesi con l'unico dato reale che si ha a disposizione, così da evitare qualsiasi interpretazione forzata che proviene dalla tradizione successiva. La tentazione è, infatti, sempre quella di interpretare il passato in funzione della prospettiva che si è andata configurando nei secoli successivi.

Un primo livello di indagine è dedicato ai contenuti e alle modalità espressive dei versetti, mentre in un secondo momento si cercherà di approfondire il contesto e alcuni aspetti teorici che giustificano la presa in considerazione di questa sezione rispetto al tema principale. Il gruppo di vv. 3-11 si caratterizza per la presenza di elementi provenienti dalla tradizione medio-orientale accanto ad altri nuovi: l'insieme diviene decifrabile alla luce della nuova situazione politica così come traspare dal testo. L'enfasi che il Decalogo pone sul culto di Jhwh, il presupposto sul quale lo basa – la liberazione di Israele (v. 2) – il contesto storico-letterario di cui fa parte – la *berît* stipulata poco prima (Es 19,1-8) e la teofania – sono tutti elementi che inducono a ritenere che il culto jahwista occupi nella narrazione un ruolo importantissimo per il mantenimento della libertà finalmente

conquistata e che abbia, quindi, anche un significato politico. Se si astrae dal testo, potrebbe sembrare che senza l'indipendenza politica, il culto di questo Dio liberatore non avrebbe la stessa forza, né quella potrebbe attuarsi. Ma se il punto d'osservazione rimane circoscritto all'epoca della redazione e della sistemazione del testo nel contesto letterario attuale, è possibile dedurre il contrario e cioè che la composizione e l'organizzazione di questi capitoli fossero finalizzati a realizzare l'indipendenza politica e a sostenere il culto esclusivo di Jhwh.²

Fino a questo momento ho evitato di utilizzare il termine «monoteismo» e ho preferito riferirmi al «culto di Jhwh» e al suo ruolo politico. La ragione sta nel fatto che l'uso di questo termine è inadeguato rispetto ai contenuti della narrazione e tradisce un punto di vista posteriore rispetto a ciò che viene indicato come tale. Il termine «monoteismo», così come lo intendiamo oggi, non è presente nella narrazione biblica e concerne piuttosto una prospettiva confessionale che spesso mal si concilia sia con gli studi critico-letterari sia con la religione storica.³ Nello stesso tempo, non possiamo sottovalutare il fatto che nel corso dei secoli la prospettiva confessionale abbia prevalso e che ci si è riferiti alla religione ebraico-cristiana proprio come ad una religione monoteista. Nelle pagine che seguono cercherò di chiarire questo punto. L'intenzione è sia quella di storicizzare questo rapporto, sia quella di valutare in che misura, effettivamente, il culto esclusivo di una divinità – che non necessariamente implica una forma di monoteismo – possa avere un suo corrispondente nella sfera politica, eventualmente di che tipo e quali dinamiche possano regolare i rapporti tra le due.⁴

² Tornerò meglio sul ruolo strategico di questi capitoli, che intendono riaffermare l'attualità delle antiche tradizioni, cfr. J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, pp. 193-196.

³ G.L. PRATO, *L'attuale ricerca sul monoteismo ebraico*.

⁴ Il problema del monoteismo politico meriterebbe una trattazione a parte, che qui non è possibile sviluppare. Mi limito a constatare che in età moderna la fede in un unico Dio servì per giustificare l'assolutismo religioso e politico e se ne cominciò a parlare come qualcosa di ovvio e, quindi, di inevitabile. Tuttavia, per comprendere la trasposizione politica del monoteismo religioso è opportuno tener conto sia della sua vicenda storica, sia della questione terminologica, che affronterò in questo paragrafo. Nel corso del Seicento il monoteismo politico fu il risultato della confusione tra questi due piani, senza rendersi conto della contraddittorietà di questa operazione: il monoteismo religioso, infatti, impone la supremazia di Dio, ma, nel momento in cui essa viene trasferita sul piano politico, si trasforma in una questione solamente umana, si *de-teologizza*. Tutta la

Subito dopo l'autopresentazione di Jhwh, al v. 3 (che corrisponde a Dt 5,7) vengono fornite importanti informazioni sulla religione di Israele all'epoca della redazione finale del Decalogo. «Non avrai altre divinità di fronte al mio volto» traduce l'espressione ebraica *'elōhîm 'ăhêrîm*⁵ «altre divinità» e *'al pānāi* «davanti al mio volto».⁶ Si tratta di formule ambigue che indicano concorrenza fra Jhwh e altre divinità che potevano prendere il suo posto. Dohmen⁷ ritiene che, se la redazione del Decalogo contenuta nel Dt è posteriore a quella di Es 32-34 (la versione dell'Es sarebbe ancora più tarda), Dt 5,7 potrebbe essere un tentativo di reazione alla vicenda del vitello d'oro. Del resto, se è vero che si raccomanda ciò che si teme, bisogna ritenere che l'idolatria del popolo fosse diffusa e venisse interpretata come un pericolo,⁸ ma perché se il politeismo era diffuso in tutto il Medio Oriente? Attraverso il rifiuto delle altre divinità, Israele rinuncia a temere

problematica si gioca sul tema della «sovranità» divina, ovvero dal lato di «Dio», e sulla legittimità della sua traduzione politica. In realtà – tenendo conto del fatto che sia Dio sia Israele si configurano all'interno della loro relazione – mi sembra che non si possa risolvere la problematicità di questo passaggio dal trascendente al politico senza tener conto anche del lato del «popolo» e della sua relazione con Dio. Cfr. E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*.

⁵ L'espressione ricorre in contesti diversi, tra i quali: Es 23,13, cioè nel codice della *berît*, l'espressione compare inaspettata dopo la regolazione dell'anno sabbatico; Gs 24,16, in cui il popolo afferma di voler seguire solo Jhwh e non altri dèi, perché Jhwh ha liberato i Padri dall'Egitto; 1Sam 26,19, nel dialogo tra Davide e Saul; Os 3,1 per esprimere l'infedeltà di Israele; Dt 6,14, nella sezione dello *šema* in cui Dio esorta Israele a ricordare le promesse fatte ai Padri e la storia di liberazione; Dt 8,19 e Gs 23,16, in cui il seguire «altri dèi» equivale a morire; Gdc 2,12.17.19, chiaramente deuteronomista, in cui la rovina di Israele coincide con il prostrarsi davanti ad altri dèi e viene sottolineato il fatto che, mentre gli altri dèi possono essere adorati insieme (cfr. Gdc 3,7), Jhwh non può essere adorato accanto a loro, ma richiede una fedeltà esclusiva; Es 34,14, in seguito alla vicenda del vitello d'oro.

⁶ Altre traduzioni proposte sono: «in faccia a, alla presenza di» (Es 33,19; 34,6), «accanto a me», «di fronte a me», «al cospetto» (Gb 1,11; Is 65,3), «a mio svantaggio» (Dt 31,16). L'espressione indica, in generale, «presenza e confronto». Tuttavia la questione non può essere risolta solo attraverso la grammatica ebraica e richiede precise scelte interpretative. Poiché tutte queste traduzioni sono attestate nella Bibbia e quindi hanno una certa legittimità, ho scelto quella che mi sembra più legata al divieto di idolatria che segue. Cfr. G. BRAULIK, *Il deuteronomio*, pp. 60-63; W.H. SCHMIDT, *I dieci comandamenti*, pp. 75-76.

⁷ C. DOHMEN, *Der Dekaloganfang*, in particolare pp. 192-194.

⁸ Sappiamo dell'esistenza di altri santuari sia dalla Bibbia, sia dai ritrovamenti archeologici: Sichem (Gn 12,7-8; Gs 24); Bet-El (Gdc 20-21), Dan (Gdc 18), Mizpa (1Sam 7,5-6), Hebron (Gn 13,18; 2Sam 15,7-9), Ofra (Gdc 6,24), Monte Carmelo (1Re 18,30). Prima della riforma di Giosia questa dispersione del culto non costituiva un problema, ma dopo di essa fu il sintomo di una pericolosa disgregazione religiosa e politica. Cfr. W.F. ALBRIGHT, *Abraham the Hebrew*; I. FINKELSTEIN - N.A. SILBERMAN, *Le tracce di Mosè*, in cui le scoperte archeologiche vengono confrontate con i dati biblici.

forze diverse dal proprio Dio: «il monoteismo, nell'abbattere gli idoli rovescia anche tutte le gerarchie della terra e riscatta gli uomini da ogni soggezione, li emancipa da ogni potenza che non sia Dio». ⁹ In un clima politeista e tollerante, la ricerca di una peculiare identità religiosa da parte di Israele sembra delinearsi anche come parte di una strategia politica che mira a mantenere l'identità del popolo di Israele:

«Israele è, in realtà, una singolarità e un mistero, perché Israele è un fenomeno teologico, che ha una concreta personificazione socio-politica, e ci si aspetta che viva diversamente in un mondo di potere. Questa singolare combinazione dell'ambito teologico e di quello politico è definitoria per Israele e, dunque, Israele non è un'entità assimilabile nel mondo ... L'esistenza di Israele è radicata nell'ineludibile, originario impegno di Jhwh con Israele. Secondo la sua testimonianza spontanea, c'era un tempo in cui Israele non esisteva. Israele venne all'esistenza grazie alla decisiva, iniziale azione di Jhwh. Può ben essere che ci fossero precedenti etnici o sociologici per Israele, ma come comunità, come entità socio-teologica, Israele venne all'esistenza nel mondo del Vicino Oriente grazie alla sovrana, libera azione di Jhwh». ¹⁰

Il culto esclusivo di Jhwh rimase per lungo tempo un fenomeno elitario, anche se all'epoca della redazione di questo versetto sembra già piuttosto diffuso. Per comprendere queste fasi è necessario sottolineare in primo luogo la non coincidenza tra il tempo storico (cioè quello in cui scrivono gli autori biblici) e quello narrativo, che fa riferimento ad un'epoca precedente, «tre mesi dopo l'uscita dall'Egitto» (secondo Es 19,1). ¹¹ In secondo luogo, bisogna tener conto della non coincidenza tra la religione storica di Israele e quella biblica: la religiosità testimoniata nei testi biblici non coincide con quella testimoniata dai reperti archeologici e sembra anzi essere una forma idealizzata di quest'ultima. ¹² Infine, si deve considerare il fatto che, in tempi antichi, la religiosità di un popolo spesso si distingueva in tre livelli: la religione ufficiale, la religione locale effettivamente praticata nei santuari e la religione familiare. ¹³

⁹ S. NATOLI, «*Unum esse omnia*», p. 191.

¹⁰ W. BRUEGGEMANN, *Teologia dell'Antico Testamento*, pp. 540-541.

¹¹ Cfr. M. NOBILE, *La «reductio» jahwista*.

¹² H. NIEHR, *Il contesto religioso dell'Israele antico*; B.A. NAKHAI, *Archeology and the Religions*.

¹³ Cfr. H.M. NIEMANN, *Herrschaft, Königtum und Staat*, pp. 227-245; P. MERLO, *La religione dell'antico Israele*.

Nel punto della narrazione nel quale ci troviamo, Israele si è appena liberato dal giogo della schiavitù, ma non ha ancora idea sul da farsi, correndo così il pericolo di abbracciare culti stranieri, di traballare nella fede e dileguare la propria comunità in altri popoli e culture già consolidate. In questa fase, il politeismo era probabilmente interpretato non come la comune prassi religiosa dell'epoca, ma come un pericolo reale per la sopravvivenza di Israele. Da questa prospettiva, il culto esclusivo di Jhwh coincide con tutto ciò che è positivo per il popolo: la protezione del Dio liberatore, la conservazione di una propria cultura e delle proprie tradizioni legate alla storia di salvezza, l'assunzione di Jhwh come unico capo. Al contrario, il politeismo rappresenta il pericolo della perdita di tutte quelle caratteristiche che fanno di Israele un popolo/nazione separato (*qādōš*) dagli altri popoli ed eletto da Dio. Sembra, quindi, che coloro che misero per iscritto la testimonianza della relazione tra Israele e il suo Dio e diedero forma alle antiche tradizioni usarono questa chiave di lettura: quando il popolo era fedele a Jhwh tutto andava bene, quando, invece, cedeva a culti stranieri e si allontanava dal proprio Dio, diventava preda dei nemici.¹⁴

Ai tentativi di uniformare la trasposizione letteraria si contrappone la complessità della realtà storica, nella quale la nascita del monoteismo non fu improvvisa, ma senza dubbio graduale e discontinua.¹⁵ Alcuni studiosi¹⁶ ritengono che il monoteismo comparve per la prima volta con il faraone Amenofi IV, nel 1338 a.C., ma che dopo di lui venne abbandonato in favore del tradizionale politeismo. Secondo questa teoria Mosè, che avrebbe potuto essere egiziano, recuperò questo antico tentativo e ne fece la religione di Israele attraverso il culto di Jhwh. Altri¹⁷ ritengono che Jhwh fosse un Dio delle tribù meridionali, che Mosè conobbe attraverso il suocero madianita. In origine non sembra si trattasse di un culto monoteistico, ma successivamente esso riuscì a prevalere su altre

¹⁴ Cfr. M. SMITH, *Gli uomini del ritorno*, p. 71; J.L. SKA, «La scrittura era parola di Dio, scolpita sulle tavole», p. 23.

¹⁵ Halpern ritiene di poter individuare la nascita del monoteismo nell'arco di un decennio, tra la fine dell'VIII e l'inizio del VII secolo, cfr. B. HALPERN, *Jerusalem and the Lineages*; W. DIETRICH - M.A. KLOPFENSTEIN, *Ein Gott allein?*; R.K. GNUSE, *No other Gods*; E. HAAG, *Gott, der Einzige*; N. LOHFINK, *Dio*.

¹⁶ J. ASSMANN, *Mosè l'egizio*; W. VOGELS, *Mosè dai molteplici volti*.

¹⁷ Cfr. O. KAISER, *Einleitung*, p. 76; A. LEMAIRE, *La nascita del monoteismo*, pp. 30, 37-40.

divinità, grazie anche alla centralizzazione del culto avvenuta con la riforma di Giosia (622 a.C., 2Re 22-23).

Sul piano letterario, sono visibili la fatica con cui il culto esclusivo di Jhwh si impose e il fatto che favorì la centralizzazione del potere religioso e politico. Al momento della sua comparsa nella storia, l'antico Israele era verosimilmente politeista (cfr. Dt 10,17) e, come gli altri popoli del Medio Oriente, possedeva un pantheon molto ricco:¹⁸ c'erano dèi del cosmo, dèi della terra e dèi delle tribù. Inoltre, c'erano tante divinità quante erano le esperienze. Sempre, se una tribù si spostava, portava con sé le sue divinità e contemporaneamente adorava quelle straniere (cfr. Gn 31,19; Lev 18,1-5; Nm 25,1-3; 1Re 18,20-40; Is 40,18ss). Il dio della tribù combatteva contro i nemici e, nel caso in cui riuscisse a prevalere, diventava anche divinità degli stranieri combattuti.¹⁹ La caratteristica naturale dell'antico politeismo era quindi la tolleranza, al limite dell'indifferenza. Il culto di Jhwh fu per lungo tempo monolatrìco, ovvero Israele adorava un unico Dio, ma ammetteva l'esistenza di altre divinità per gli altri popoli. In questa fase la sua religiosità era ancora priva della pretesa universalista che esclude altre divinità, caratteristica, invece, degli stadi successivi. Le conseguenze di questa evoluzione furono la perdita di tolleranza nei confronti delle altre religioni, la pretesa di verità che giudica gli altri credo come falsità e la separazione dagli altri

¹⁸ La religione di Israele conosce diverse fasi, che possono essere schematizzate, in modo molto generico, come segue: 1) all'epoca dei Patriarchi (1500-931 a.C.) era venerato un dio personale e del clan che, durante l'Esodo, divenne oggetto di culto monolatrìco; 2) nel periodo medio e tardo monarchico, che va dall'inizio del regno di Giuda (931) all'esilio babilonese (586) si sviluppò il culto di un dio nazionale: Jhwh è il Dio tutelare di Israele, ma gli altri popoli possono venerare altri dèi; 3) durante l'esilio babilonese, dal 586, Jhwh diventa l'unico Dio, Egli è il creatore dell'universo e agisce nella storia, anche se è verosimile che anche prima dell'esilio vi fossero gruppi che già proclamavano il monoteismo. Da Dio cosmico, Jhwh diventa il Dio che guida la storia. In realtà, la narrazione biblica, nel presentare l'evoluzione religiosa di Israele, mostra la sovrapposizione continua di queste tappe. Per una ricostruzione archeologica del politeismo antico, cfr. I. FINKELSTEIN - N. A. SILBERMAN, *Le tracce di Mosè*, p. 279; J.C. DE MOOR, *The Rise of Yahwism*; B. LANG, *Monotheism*. Uno studio interessante sul sincretismo religioso di Israele è quello di G.W. AHLSTRÖM, *Aspects of Syncretism*; J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele*, pp. 220-223. Per l'enoteismo cfr. W.G. LAMBERT, *The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon*.

¹⁹ Cfr. N. LOHFINK, *Dio*. Era diffusa la credenza che le guerre tra gli uomini e i loro esiti fossero il riflesso delle guerre combattute in cielo dagli dèi, come testimoniano le narrazioni epiche sul dio Marduk e altre divinità del pantheon mesopotamico. Per le analogie tra i racconti biblici e la mitologia mesopotamica, cfr. H. CAZELLES, *La Bibbia e il suo Dio*, pp. 106-109.

popoli.²⁰ Il sincretismo religioso, infatti, aveva un atteggiamento tollerante e includente, mentre l'evoluzione religiosa successiva impose per la prima volta l'adesione o il rifiuto totali, cioè la possibilità di una conversione.

Il passaggio dal sincretismo religioso alla monolatria si attuò durante l'esilio. Morton Smith²¹ ha ipotizzato la graduale nascita di un movimento «Jhwh-solo», che si oppose con forza a quello sincretista, più diffuso in mezzo a Israele e, più in generale, nel Medio Oriente.²² Secondo la ricostruzione proposta dallo studioso, questo movimento nacque, o almeno conquistò una certa visibilità, o con la riforma di Ezechia (715-687, cfr. 2Re 18,4-8) oppure sotto il re Giosia (640-609, cfr. 2Re 22-23).²³ In ogni caso, fu grazie a quest'ultimo che il movimento deuteronomista promosse la centralizzazione del culto e operò una decisa yahwizzazione in senso monolatrico:²⁴ è sintomatico il fatto che il recupero delle tradizioni e l'unificazione dei culti religiosi riuscì proprio quando ciò poteva garantire a Israele la sopravvivenza politica. È possibile quindi affermare che il monoteismo religioso giocò un ruolo importante all'interno di una precisa strategia politica. Dopo la liberazione di Israele da parte di Jhwh, ogni esperienza successiva viene ripensata insieme a questa esperienza originaria:

²⁰ Cfr. Is 45,5-6, 21-22. Lemaire non esclude l'ipotesi dell'influenza della religione persiana o quanto meno della sua politica universalistica, cfr. A. LEMAIRE, *La nascita del monoteismo*, pp. 115-117. Smith, invece, ritiene che il culto di Jhwh si sia rafforzato grazie all'immagine che i suoi seguaci ne davano: un Dio innamorato e geloso che richiedeva un culto esclusivo, cfr. M. SMITH, *Gli uomini del ritorno*, pp. 73-76.

²¹ M. SMITH, *Gli uomini del ritorno*, pp. 38-46.

²² Per quanto riguarda il decalogo, Smith sostiene che: «tali raccolte più antiche sono state a tal punto glossate dagli editori deuteronomisti, che sarebbe temerario fondarsi sui loro dettagli come testimonianze di un'elaborazione dottrinale dovuta al movimento di 'Jhwh-solo', in epoca anteriore al sorgere della scuola deuteronomistica. Il materiale in esse contenuto concernente tale movimento è sospetto, ed anche le parti sicuramente antiche preservateci non gettano luce sulla sua storia» (*ibidem*, p. 67).

²³ Cfr. anche A. ROFÉ, *La composizione del Pentateuco*, pp. 67-70. Discutendo l'ipotesi della composizione del Deuteronomio formulata da De Wette e confrontando le fonti letterarie con quelle archeologiche disponibili, l'autore ritiene di poter affermare che la legge dell'unificazione del culto non era ancora nota in epoca pre-esilica e che, pertanto, la riforma di Giosia difficilmente poté basarsi sul ritrovamento di un documento più antico ma, piuttosto, sulla redazione di uno completamente nuovo.

²⁴ Smith ipotizza che possono esserci stati tentativi di compromesso tra i sostenitori del culto esclusivo di Jhwh e quelli delle religioni sincretiste, facilitati, forse, dal declino di quest'ultimo in Giudea, conseguentemente alla distruzione dei santuari fatta dai babilonesi. Tuttavia l'ipotesi rimane controversa, cfr. M. SMITH, *Gli uomini del ritorno*, pp. 137-138.

«Accanto a questo fatto della liberazione, non può e non deve esserci nessun altro Dio. Tutte le esperienze che Israele ha fatto, sia positive, sia negative, siano esse accadute al singolo o a un piccolo gruppo o al popolo nella sua totalità, erano tutte collegate a questo Jhwh e quindi confrontate all'esperienza fondamentale della libertà. Rivolgersi ad altri dei significa abbandonare il fondamento della propria libertà».²⁵

In ciò consistette, dunque, l'abilità del deuteronomismo: riuscire a riunificare le diverse tradizioni facendo credere che tutto quanto ha preceduto la presa di coscienza dell'unicità di Jhwh, facesse già parte della storia di salvezza di Israele e che solo rimanendo fedele al Dio liberatore il popolo potesse sopravvivere.²⁶ Si pensi, per esempio, alla rivelazione del Nome in Es 3,15, nel quale Dio si preoccupa di rassicurare Mosè del fatto che Lui è lo stesso Dio dei Patriarchi e garantisce con ciò la propria veridicità; oppure, si può richiamare Es 20,11, in cui l'osservanza del sabato è giustificata con la creazione, compiuta non da Jhwh ma da Elohim (Gn 1,1; 2,3) e qui identificati con il medesimo Dio. Le esperienze vissute insieme a Jhwh e che precedono la *b'rit*, sulla quale mi soffermerò più avanti, sono fondamentali per rendere credibile il momento legislativo ed è la prima volta, nella prassi giuridica dell'antico Medio Oriente, che l'adesione di un popolo alla volontà del suo Dio si fonda non sulla narrazione di miti, ma sulla condivisione delle esperienze storiche. Il Dio che fa la storia e la rende decifrabile è il medesimo che rende il futuro di Israele possibile ed è in questo carattere di possibilità, di mancata certezza – perché anche Israele deve giocare la sua parte – che si situa la libertà del popolo credente. La libertà

²⁵ F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, pp. 46-47.

²⁶ Si tratta di una vera e propria operazione ideologica e teologica, cfr. M. SMITH, *Gli uomini del ritorno*, pp. 70-74. Ska sottolinea due caratteristiche fondamentali della ricostruzione d'Israele dopo l'esilio: la prima di tipo pratico, ovvero la ricostruzione di Gerusalemme, al fine di mostrare la continuità con il passato (Is 54); la seconda consisteva nel mostrare l'attualità delle antiche tradizioni e la possibilità di adattare alle nuove esigenze, cfr. J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, pp. 212-213. La revisione deuteronomista del Libro dei Giudici è, sotto questo aspetto, emblematica. Questo Libro, che contiene racconti tra i più antichi dell'Antico Testamento, viene rielaborato secondo uno schema ricorrente nella corrente deuteronomista: peccato di Israele, che decide di seguire altri dèi; ira del Signore; grida di Israele; pietà di Dio che, per salvare il popolo, suscita in mezzo a lui un giudice. Israele deve riconoscere che le sue sventure, non solo presenti e future, ma anche quelle passate, dipendono esclusivamente dalla sua infedeltà e che, pertanto, la sua sopravvivenza coincide con la fedeltà a Jhwh. In generale la scuola deuteronomista ha cercato di ridefinire la posizione di Israele nel contesto internazionale attraverso una visione religiosa della politica, cfr. M. WEINFELD, *Deuteronomy*.

continuerà a realizzarsi non per potere di Dio, ma per volontà del popolo, nella misura in cui Israele continuerà a riconoscere Jhwh come il Dio che lo ha liberato, a trovare la propria identità di popolo-nazione nella sua legge e a comprendere la propria storia come la storia di salvezza.

Quale che sia l'origine del culto esclusivo di Jhwh, coloro che redassero questi testi sapevano che la sopravvivenza di Israele, privo di una terra e di un capo, dipendeva esclusivamente dal suo legame con questo Dio: l'identità del popolo dipendeva fortemente dalla condivisione della fede jahwista e dal rispetto dei suoi criteri di orientamento, mentre la legge, nella condizione di incertezza perenne, rappresentava l'unico riferimento stabile. Il legame tra fede e politica è espresso in modo efficace da Assmann:

«Quando ci si sofferma sulle origini del monoteismo biblico, si scopre presto di trovarsi dinanzi a un'idea e a un movimento in sostanza politici. Il problema, in ultima istanza, non è tanto quello dell'unicità di Dio quanto quello dell'esclusività del legame con quest'unico Dio. Questa esclusività è strettamente connessa con il motivo della libertà politica. La componente politica, in questa religione dell'unico Dio, non è esteriore ma essenziale».²⁷

Il culto monolatrico rappresenta un passo fondamentale per arrivare al monoteismo, salvo poi venir dimenticato quando si torna ad osservare le fasi precedenti. La religiosità dell'antico Israele biblico ne risulta falsata²⁸ e, tuttavia, è sulla base di questo sguardo retrospettivo che sono state costruite diverse teorie politiche successive, che hanno il proprio fondamento nel monoteismo. L'immagine che il monoteismo richiama è quella di un potere fortemente accentratore – anche se non necessariamente dispotico – ed effettivamente è in questo senso che spesso è stato interpretato: alcuni studiosi ne hanno ricavato una visione socio-politica che favorisce l'uguaglianza tra i membri del popolo;²⁹ altri, invece, lo hanno utilizzato per giustificare forme politiche dispotiche. Per quanto concerne i primi, l'idea generale consiste nel ritenere che,

²⁷ J. ASSMANN, *Potere e salvezza*, p. 245.

²⁸ Per esempio, il papiro Cowley n. 44 ritrovato a Elefantina e datato intorno al 416 a.C. testimonia che gli ebrei adoravano Jhwh insieme alla sua paredra Anat, cfr. A. COWLEY, *Aramaic Papyri*.

²⁹ Tornerò sul tema dell'uguaglianza nel cap. IV, § 2. Per ora mi limito a citare alcuni studi: E. OTTO, *Das Deuteronomium*; J.L. SKA, *La coscienza*. Per la critica alla riduzione monoteistica che l'illuminismo ha fatto della fede cristiana, cfr. E. PETERSON, *Il monoteismo*.

una volta fatti decadere gli dèi a idoli, il monoteismo produca una forma di democrazia includente: «Israele, infatti, per quanto costituito da individui singoli, è soprattutto *popolo* ed è il ‘popolo di Dio’ nella sua interezza».³⁰

Come si vedrà tra poco, nell’analizzare il comandamento del sabato, l’uguaglianza che caratterizza i membri del popolo popolo eletto (Dt 5,15) viene ampliata a tutte le creature (Es 20,11), se si accetta la versione del Dt come precedente quella dell’Esodo. Tutti, di fronte all’unico Dio sovrano, sono posti sullo stesso piano. La debolezza di questa teoria, per quanto suggestiva e nonostante sia condivisa, per certi aspetti, in questo lavoro,³¹ consiste nel non tener conto del fatto che il popolo deve comunque fare i conti con i rappresentanti umani del divino e che è difficile stabilire chi sia veramente tale e chi no. Mosè è stato l’unico dei profeti con cui Dio abbia parlato «faccia a faccia, come un uomo parla con un altro uomo», mentre a tutti gli altri il Signore si rivelerà «in sogno o in visione».³²

La vicenda narrata in Nm 12 mostra che già all’epoca di Mosè coloro i quali erano a lui più vicini cercarono di appropriarsi indebitamente della funzione profetica. Probabilmente questo testo fu rielaborato in un’epoca più recente, pertanto esso – escludendo qualunque ipotesi di storiografia biblica – svela più la prospettiva di chi scrive, che non quella di coloro che ne sono protagonisti. Tuttavia, qui mi interessa sottolineare il fatto che l’autore ha voluto mostrare la problematicità della figura del profeta:³³ in diversi luoghi dell’Antico Testamento, infatti, torna la polemica contro i

³⁰ S. NATOLI, «*Unum esse omnia*», pp. 190-191. Cfr. E. PETERSON, *Il monoteismo*, p. 35. Questa opinione è condivisa anche da alcuni esegeti (sui quali torneremo in nel prossimo paragrafo): J.L. SKA, *La coscienza*; O. KEISER, *Zwischen Athen und Jerusalem*.

³¹ Cfr. *infra*, cap. IV, § 2.

³² Cfr. J.L. SKA, «*La scrittura era parola di Dio, scolpita sulle tavole*», pp. 18-23. Per uno studio sul profetismo biblico in generale e sui singoli profeti, cfr. J.L. SICRE, *Profetismo in Israele*.

³³ Figura ambigua anche per il lettore odierno, che la interpreta sotto l’influenza della tradizione cristiana. Il termine «profeta», di derivazione greca (προ-φήτι), è colui che annuncia la parola di Dio grazie a un’ispirazione divina. In ebraico questa figura religiosa viene indicata da *rō eh*, «veggente», *hōzeh*, «veggente» e dal tardivo *nābî*, «profeta, uomo di Dio» (1Sam 2,27; 1Re 13,1ss). A volte gli ultimi due termini sono sinonimi. Il profetismo si distingueva dalla divinazione per le modalità di ricezione del messaggio divino: quest’ultima infatti utilizzava particolari tecniche deduttive. L’Antico Testamento è fortemente critico nei confronti della divinazione e della magia e le paragona alle pratiche idolatriche pagane (Es 22,17; Dt 18,9-11; 2Re 17,17; Mi 5,11). Cfr. P. MERLO, *La religione dell’antico Israele*, pp. 71-83.

falsi profeti.³⁴ La traduzione umana dell'atteggiamento egualitario e democratico di Dio si rivela difficile, perché difficile è smascherare gli impostori: falso è il profeta le cui parole non si avverano e dovrà essere messo a morte (Dt 18,20-22). Ma, appunto, la sua falsità può essere smascherata solo dopo. C'è poi un secondo aspetto, legato al primo, che rende problematica la traduzione socio-politica del monoteismo religioso: chi detiene l'autorità, sia esso un falso o un vero profeta, è anzitutto un uomo, pertanto, la pretesa egualitaria dei membri della comunità rischia di fondarsi su una profonda disuguaglianza fra l'uno e i molti. L'uguaglianza fra i membri rimane solo se a detenere il potere è l'Unico che per natura non è eguale e la cui autorità non ha bisogno di essere verificata. Ma gli uomini hanno bisogno di vedere e toccare con mano il potere:³⁵ la realtà è solo quella che si manifesta, quindi la fede in Dio, sia essa spirituale, sia essa politica, si disgrega in forme concrete – gerarchie e mediatori – che rendono sempre più vaga e distorta la fonte originaria dell'autorità. Per questo, nella realtà concreta, la traduzione politica del culto esclusivo di una divinità è stata spesso il dispotismo. Il fatto che questa sia la soluzione che più frequentemente si è realizzata, non ci dice ancora, però, che sia l'unica possibile, tanto meno che sia quella che possiamo dedurre dal Decalogo.

Con riferimento a Es 20,1-17, si può affermare che nel corso dei secoli vi fu un'inversione di tendenza: il testo biblico fa coincidere il culto di un'unica divinità con la sostanziale uguaglianza di tutti i membri del popolo, poiché l'accento viene posto sulla relazione tra Dio e Israele. Nelle interpretazioni successive, invece, la questione viene affrontata da un unico lato di questa relazione, quello divino, e viene trasferita sul terreno politico. Il risultato di questa operazione non può che essere l'assolutismo di colui che si sostituisce al divino, ma in questo modo si tradisce il vero senso del culto di un unico Dio. La sua sovranità, infatti, è legittimata da diversi elementi: il primo è l'azione liberatrice nei confronti del popolo, il secondo è il patto contratto con esso, il terzo è la

³⁴ Cfr. anche Dt 13,1-6; Dt 18,20; Ez 34. In molti luoghi dell'Antico Testamento il credente viene messo in guardia dai falsi profeti e nel Nuovo Testamento Gesù raccomanda di non credere agli impostori. Per quanto concerne la questione della storiografia biblica, oltre al già citato studio di Cancik, sono utili la raccolta di studi di G.L. PRATO, *La storiografia nella Bibbia*, e T. RÖMER - A. DE PURY (edd), *Israele construit son histoire*.

³⁵ Cfr. 1Sam 8,4-9, in cui Israele chiede di avere un re come gli altri popoli.

relazione tra i due contraenti attraverso il culto. Da parte sua, anche il popolo si definisce tale in virtù della relazione con il suo Dio, ma ciò è possibile proprio perché Egli è altro da sé. Da questa prospettiva, ogni tentativo di realizzare politicamente la sovranità divina de-teologizza il monoteismo. Dopo l'evento del Sinai, comunque, la discussione sulla sovranità torna ad essere un problema esclusivamente umano e politico.

L'insistenza sul Dio liberatore come unica divinità degna di culto caratterizza anche i versetti successivi (vv. 4-6): il divieto di adorare dèi stranieri e quello di fabbricare immagini di Jhwh, sono fra loro strettamente collegati, poiché entrambi servono ad allontanare qualsiasi forma di idolatria e a impedire l'assimilazione di Israele da parte di popolazioni più potenti e numerose.³⁶ La religiosità dell'antico Medio Oriente era caratterizzata dalla rappresentabilità degli dèi incarnati in immagini. L'incontro con la divinità e l'espletamento del culto erano possibili solo attraverso la raffigurazione del dio, pertanto la sua distruzione era considerata un vero e proprio sacrilegio. Il divieto di immagini – insieme alla distruzione degli idoli³⁷ – costituiscono due elementi

³⁶ Storicamente non è possibile sapere quando il divieto delle immagini fu fondato, ma è noto che esso non fu originario (Gd 17,4; 18,17) e che nel corso del I millennio l'iconismo era diffuso in Israele e in Giuda. Cfr. H. NIEHR, *In Search of Yhwh's Cult*; C. UEHLINGER, *Anthropomorphic Cult Statuary*. Sappiamo che nel corso del III millennio, in molte regioni dell'antico Medio Oriente – in particolare quelle semitico-occidentali – era diffuso l'aniconismo, cfr. T.D.N. METTINGER, *No Graven Image?*. Per l'approfondimento delle definizioni di iconismo, aniconismo e iconismo ridotto cfr. I. CORNELIUS, *The Many Faces of God*. Lemaire ritiene che l'aniconismo jahvista fu originario, cioè che risalga al culto madianita praticato nel sud del Negeb di Giuda, cfr. A. LEMAIRE, *La nascita del monoteismo*, pp. 75-80. Probabilmente esso si diffuse presso Israele nell'epoca in cui si trovava nel deserto (Dt 4,15-20) e non poteva competere in alcun modo con l'espressione artistica delle altre religioni, quali l'egiziana e la mesopotamica. È verosimile che, oltre che per distinguersi dagli altri culti, i fautori dello yahwismo cercassero di volgere a loro favore una situazione che non potevano compensare in alcun modo. In ogni caso questo divieto rimase caratteristico del solo Israele, mentre nel resto del Medio Oriente l'immagine della divinità era il segno tangibile della sua presenza. Se gli ebrei avessero paragonato il proprio Dio con le divinità straniere attraverso le raffigurazioni, il confronto avrebbe potuto facilmente tradursi con una diminuzione di fiducia nel proprio Dio. C'era, inoltre, un aspetto legato alla superstizione, comune anche alla religiosità greca: si credeva che il dio protettore risiedesse nella statua che lo raffigurava nel tempio a lui dedicato. Su questo aspetto gli ebrei avevano almeno due problemi: il primo era la non esistenza di un tempio nel deserto, il secondo l'impossibilità di competere con un esercito più potente nel caso in cui qualcuno avesse cercato di rubare la statua della divinità. Per tutti questi motivi sembra verosimile ritenere che si evitò di legare la fedeltà religiosa del popolo a qualunque oggetto o immagine. Cfr. F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, pp. 47-50; J. ASSMANN, *Potere e salvezza*, pp. 257-263; P. MATTHIAE, *Il sovrano e l'opera*.

³⁷ Cfr. Nm 33,52; Dt 7,5.25; 12,3.

di rottura tra Israele e la tradizione religiosa dei popoli vicini. L'unica forma di adorazione permessa è il mantenimento della relazione con l'invisibile Dio liberatore (Dt 4,15ss) attraverso la memoria dell'esodo.³⁸ Alla staticità degli idoli, Israele deve contrapporre la dinamicità di una fede che si realizza nella storia. In questi versetti si insiste molto sulla contrapposizione fra la trascendenza-storica di Dio e la limitata concretezza di cose che sono oggetto di idolatria. Tutto il versetto esprime un rapporto di subordinazione, nel quale Israele cadrebbe adorando altri dèi: il termine ebraico *ʾmûnâh* (lett. «immagine») indica qualsiasi figura, mentre «idolo» (*pesel*) si riferisce alle immagini culturali; i verbi *šhh* e *ʾabad* indicano rispettivamente «l'inchino per adorare» e il «servire». Nell'originale ebraico *ʾabad* è un passivo e indica un lasciarsi affascinare nel servirli, mentre per l'Israele liberato, l'unico servizio attivo ammesso è quello a Dio (*ʾăbodāh*). Poiché lo stesso termine indica la schiavitù, il servizio e la liturgia, attraverso la sua ricorrenza nel libro dell'Esodo è possibile cogliere l'evoluzione della condizione di Israele: da moltitudine di schiavi a liberi servitori di Dio nella liturgia.³⁹ Come vedremo anche a proposito del sabato, il culto è il momento nel quale emerge la nuova identità religiosa e politica di Israele.⁴⁰

Alla concorrenza fra Jhwh e gli idoli segue la motivazione⁴¹ di questo comportamento: la gelosia (*ʾēl qannaʾ*).⁴² Sentimento

³⁸ Cfr. P. BOVATI, *Il Libro del Deuteronomio*, pp. 48-49; A. LEMAIRE, *La nascita del monoteismo*, pp. 75-80.

³⁹ Cfr. G. AUZOU, *Dalla servitù al servizio*; W. VOGELS, *Mosè dai molteplici volti*.

⁴⁰ Cfr. M. SMITH, *Gli uomini del ritorno*, pp. 29-30.

⁴¹ Sulla presenza della motivazione nei codici dell'Antico Testamento c'è un ampio dibattito. Gemser sottolinea alcuni aspetti generali: per prima cosa, va detto che essa è una peculiarità dell'Antico Testamento, infatti non compare negli altri codici medio-orientali che ci sono pervenuti. Un secondo aspetto consiste nella presenza della motivazione, in forme diverse, sia nelle leggi apodittiche, sia in quelle casistiche. Infine, un tentativo di spiegazione della necessità di far seguire alla legge una motivazione, potrebbe essere individuato nei suoi destinatari, che non sono giudici o giuristi, ma il popolo nella sua totalità. Per quanto concerne la forma ritmica di molte motivazioni, essa fa pensare a un elemento arcaico tradizionale, quindi non secondario rispetto alla legge che accompagna. In contrasto con la teoria di Gemser è la posizione di Nel, il quale basa la propria teoria sul confronto tra legge e l'ammonizione sapienziale: la prima ha già in se stessa una pretesa autoritativa, pertanto il ruolo della motivazione è del tutto secondario; la seconda, invece, cerca sempre di spiegare le disposizioni che prospetta. Cfr. B. GEMSER, *The Importance of the Motive Clause*; P.J. NEL, *The Structure and Ethos*.

⁴² Il termine specifico sembra comparire piuttosto tardi, ma i deuteronomisti ne fanno una delle caratteristiche principali di Jhwh, cfr. Es 34,14. Cfr. M. SMITH, *Gli uomini del ritorno*, pp. 61-63, 70-71; W. BRUEGGEMANN, *Teologia dell'Antico Testamento*, pp. 542-543.

frequente nei *pantheon* dell'antico Medio Oriente, assume qui delle caratteristiche nuove: la gelosia non è tra le divinità, ma tra Jhwh e i suoi adoratori. Il Dio liberatore non è interessato a dimostrare la non esistenza di altre divinità, ma ad assicurarsi una fedeltà esclusiva da parte del popolo eletto. La gelosia muove Jhwh ad agire a favore o a sfavore del suo popolo, a seconda che questi si dimostri a lui fedele oppure no.⁴³ Da parte di Israele, bisogna tenere conto del fatto che esso, pur senza aver visto Dio, lo aveva esperito nella propria storia e nessuna immagine era in grado di raffigurare questa esperienza. L'amore (*'ahab*)⁴⁴ e la gelosia di Jhwh per Israele si esprimevano attraverso la storia di salvezza e richiedevano un rapporto esclusivo, con il conseguente distacco dagli altri popoli. Il significato che l'esodo aveva avuto (e ha ancora oggi) per Israele non poteva essere ridotto a «cosa», poteva solo essere ricordato. Il culto di Jhwh,⁴⁵ un Dio intangibile, eppure presente, ha trasformato completamente la prassi religiosa dell'epoca e ha ridotto le altre religioni al rango di superstizioni, perché conferivano poteri magici a manufatti umani. Il culto⁴⁶ riveste quindi un ruolo di particolare importanza, poiché è il momento in cui il popolo entra in relazione con Jhwh e dimostra di avere memoria di quanto Egli ha compiuto per lui. Questo momento di raccoglimento religioso è importante anche da un punto di vista politico: è il momento in cui tutto il popolo si riunisce, senza distinzioni. Come sta scritto nel v. 10b: «tu non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te».

Dopo i divieti, l'esortazione al culto dei vv. 8-11 (Dt 5,12-15) pone in modo positivo la relazione fra il popolo e il suo Dio.

⁴³ Cfr. Os 2,4-15.

⁴⁴ Cfr. W. BRUEGGEMANN, *Teologia dell'Antico Testamento*, p. 542; W.L. MORAN, *The Ancient Near Eastern Background*.

⁴⁵ I culti religiosi inizialmente erano legati alle feste agricole. Con l'esperienza dell'esodo, il culto di Jhwh non è più legato a eventi mitici o cosmico-naturalistici, ma diviene il primo culto legato alla storia: la liberazione dalla schiavitù e la successiva alleanza con l'unico Dio. L'alleanza diviene il centro del culto biblico, nella doppia accezione di alleanza con Dio e fra i membri del popolo tra loro. Mi sembra interessante notare che gli ultimi capitoli del Libro dell'Esodo siano dedicati proprio alla costruzione di quanto occorre per la celebrazione del culto. Cfr. D. SARTORE - A.M. TRIACCA - C. CIBIEN (edd), *Dizionari San Paolo. Liturgia*, pp. 503-513.

⁴⁶ Cfr. M. SMITH, *Gli uomini del ritorno*, p. 29.

La sezione dedicata al sabato è la più ampia:⁴⁷ nella versione dell'Esodo, esso viene motivato con la teologia della creazione e, implicitamente, con il fatto che l'uomo è stato creato a immagine di Dio (Gn 1-3). Per lo stile e il contenuto Kratz ritiene che il v. 11 sia stato aggiunto in un secondo tempo. L'Adam della genesi è l'umanità come tale e non il solo israelita, è per questo che ciascun essere umano, uomo e donna, schiavo e libero, straniero o ebreo, godono dello stesso privilegio: il riposo, che distingue il lavoro salariato da quello degli schiavi. Nel Dt il comandamento del sabato è riportato con una motivazione diversa: è il ricordo della liberazione a fondare il culto. A ben guardare, sarebbe opportuno che le motivazioni venissero scambiate di posto: la motivazione addotta nel Dt sarebbe più attesa nel contesto dell'Esodo. Questa considerazione mi induce ad anticipare brevemente alcune riflessioni sulla formazione del Pentateuco che svilupperò più avanti. Per prima cosa è opportuno notare che le due giustificazioni per la santificazione del sabato esprimono due diverse teologie, che segnano a loro volta, due tappe della storia di Israele: seguendo l'evoluzione della coscienza religiosa del popolo, come verosimilmente può essere avvenuta in analogia con quella delle altre società e culture medio-orientali, Jhwh doveva essere, inizialmente, il Dio del solo Israele. Similmente agli dei delle altre nazioni, anche Jhwh combatte per il suo popolo e si identifica con esso, e ciò spiega la motivazione del sabato in Dt 5,15. In un secondo momento, in cui doveva essersi sviluppata la teologia della creazione, Es 20,11a viene elaborato passando per Gn 2,1-4: Jhwh è ormai l'unico Dio e si identifica non più con un dio nazionale, ma con il Dio del cosmo, il Creatore.⁴⁸ Il presupposto che guida

⁴⁷ L'osservanza del sabato riprende una prassi che era già molto antica quando Israele comparve nella storia, precisamente una festa mensile legata alle fasi lunari, ma non sappiamo quando acquisì cadenza settimanale. In alcuni testi lo *šabbat* è collegato alla festa lunare del plenilunio, lo *šappatum* dei mesopotami, in contrapposizione al novilunio (*hodesš*), in accadico [w]arhum (cfr. Am 8,5; Os 2,13 e Is 1,13, forse risalenti all'VIII secolo). In Ezechiele, l'unico testo che fa riferimento allo *šabbat* come festa settimanale è 46,1, con un chiaro riferimento cultuale. Quello che è certo è che il sabato fu gradualmente separato dalle fasi cosmiche per diventare perno della spiritualità, legato alle *‘āseret haddebārīm*: ora è il culto a scandire il tempo. Cfr. H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Alliance*; J. MEINHOLD, *Zur Sabbathfrage*; C. LEVIN, *Der Dekalog am Sinai*, p. 172; un'interpretazione basata sulla contrapposizione fra schiavitù e libertà è quella di F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, pp. 53-58.

⁴⁸ In questa sede mi limito a rimandare a J.L. SKA, *Introduzione al Pentateuco*, pp. 61-65; C. DOHMEN, *Der Dekaloganfang*, pp. 175-195; A. GRAUPNER, *Die zehn Gebote*.

questa riflessione consiste nel ritenere il Dt il testo più antico, quello dal quale non solo il Decalogo e l'Esodo, ma l'intero Pentateuco potrebbero aver avuto la loro origine.

Quale che sia la motivazione del sabato, è indiscutibile che esso ha una tendenza includente, una volta rispetto alla totalità del popolo liberato dall'Egitto, un'altra rispetto al creato. In questo senso, esso contiene un'istanza egualitaria: i versetti dedicati alla santificazione del sabato superano la logica della divisione in classi, tipica degli altri codici medio-orientali e pongono come criterio di azione l'essere parte della creazione, ovvero la posizione dell'uomo rispetto a Dio (e non rispetto agli altri uomini, come «padrone-schiavo», «padre-figlio» ecc.), a qualunque altro popolo egli appartenga. Contemporaneamente, le «parole» del sabato affermano la sovranità di Jhwh sul mondo intero: cosa potrà mai temere Israele se il suo Dio è il Creatore? La prospettiva di Es 20,11 è certamente tarda, poiché presuppone e afferma una visione universalista della fede in Jhwh e travalica i confini della storia umana.

All'interno di questo gruppo di versetti, il verbo *zkr*, «ricordare», svolge un ruolo essenziale, poiché rimanda al tema della memoria dell'Esodo⁴⁹ (cfr. Dt 6) e lega la prima serie delle «parole», che regolano la relazione con Dio, alla seconda serie, dedicata al mantenimento dell'ordine sociale: senza questo ricordo la pratica della legge sarebbe vuota (Dt 6,20-21). «Avere memoria», nel mondo biblico, significa «aver coscienza» ed essersi riconciliati con il passato di sofferenza al quale si riconosce un senso: la nuova vita ha il suo senso nella relazione con Jhwh. Essa si esplica sia attraverso il coinvolgimento interiore, sia attraverso le pratiche culturali e impone una nuova scansione del tempo: il ritmo naturale viene sostituito da quello teologico,⁵⁰ carico di un senso che trascende la contingenza. Il mondo umano, la quotidianità,

⁴⁹ Cfr. Y.H. YERUSHALAMI, *Storia ebraica*.

⁵⁰ Gli studiosi hanno variamente interpretato la nuova scansione temporale attuata dal sabato. Tra questi: Beauchamp interpreta tutto il Decalogo come un rifiuto dell'idolatria, anche l'idolatria del lavoro, pertanto l'osservanza del sabato si configura come momento di comunione; Levin, invece, lega la nuova scansione temporale alla fede in Jhwh: solo il monoteismo è in grado di imporre un nuovo modo di vivere il tempo; Crüsemann fa notare che le «parole» del sabato sono le uniche ad avere un termine tecnico che le designa e che il senso religioso è conferito loro, non dal fatto di essere rivolto a Jhwh, ma dall'uso del termine «santificare». Cfr. P. BEAUCHAMP, *La Legge di Dio*, pp. 57-65; F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, pp. 54-55; C. LEVIN, *Der Dekalog am Sinai*, p. 173.

trova nel trascendente la linea di confine, il segno di un equilibrio che esclude il pericolo dell'idolatria di una visione terrena totalizzante. Ponendo l'accento sui diversi aspetti del sabato ne deduciamo un invito ad abbandonare l'idolatria: sia essa rivolta ad altri dèi, sia essa rivolta alle occupazioni umane. La nuova scansione temporale diventa il nuovo criterio che scandisce la vita di Israele: il popolo che nasce attraverso il dono della legge scopre di poter vivere anche senza la terra e senza un re. Jhwh è l'unico capo e la legge è l'unica patria (cfr. Es 34,10-16).⁵¹ Lo spazio e il tempo assumono dimensioni nuove, non sono più legati alle cose terrene, ma al significato che la relazione fra Israele e il Dio liberatore ha nella storia del popolo.

2. *La rifondazione teologica dell'ordine sociale*

La struttura del Decalogo è molto complessa e ciascun elemento va interpretato in relazione all'insieme di cui fa parte. Dopo aver isolato il v. 2, in quanto fondamento teologico dell'intera pericope, ho concentrato la mia analisi su alcuni termini chiave: il Nome e alcuni vocaboli che fanno parte del lessico legislativo ebraico, al fine di ampliare l'orizzonte lessicale di riferimento. Il divieto dell'idolatria ha messo in luce il forte legame che sussiste tra il culto jahwista e la sopravvivenza politica di Israele. La prima tavola termina con l'esortazione all'osservanza del sabato, cioè al rispetto della sua santificazione, la quale si rifà, nella versione dell'Esodo, ad un fondamento teologico, la creazione, che implica un'istanza universalizzante. Di seguito, nella seconda tavola, compare l'elenco dei principi che regolano la vita familiare e sociale (vv. 12-17). In entrambe le tavole compaiono elementi appartenenti alla tradizione accanto ad altri nuovi, oppure la tradizione viene elaborata con un nuovo significato.

Non ho dedicato la stessa attenzione a tutti i versetti perché, come ho già avuto modo di chiarire, l'intento non è la critica testuale fine a se stessa, ma una riflessione sul modo in cui, in questi versetti, si configura il concetto di norma, per poter capire di che tipo di norma si tratta. In base all'analisi svolta fin qui, due sono gli elementi in primo piano: la speciale relazione fra

⁵¹ Cfr. C. DOHMEN, *Der Dekaloganfang*.

Jhwh e Israele e la memoria della liberazione dalla schiavitù sulla quale questa relazione si fonda.

Dalla tradizionale divisione del Decalogo in due tavole acquisiamo un altro importante aspetto per la sua comprensione: la presenza di due ambiti di riferimento, teologico e sociale, che sono strettamente intrecciati tra loro. Il divieto di adorare dèi stranieri, come norma religiosa fondamentale, sta accanto al divieto di uccidere (legge sociale).⁵² Per i codici dell'antico Medio Oriente⁵³ questo accostamento rappresenta un'importante novità, possibile in virtù di un diverso modo di fondare la legge. *Jus* e *fas* coesistono perché si fondano entrambi sull'esperienza di liberazione che fa nascere Israele come nazione: Dio può rivendicare l'esclusività e la supremazia rispetto ad altri dèi in virtù di quanto ha operato per il suo popolo.⁵⁴ Contemporaneamente, anche l'ordine sociale, inteso come rispetto e responsabilità verso il prossimo, ha la sua ragion d'essere in quella esperienza, poiché è Jhwh a prendersi cura di ciascun membro del popolo. Possiamo affermare che senza la fede per il Dio liberatore i principi sociali non avrebbero modo di essere proclamati e che, viceversa, senza la vita in comune, senza una vita come «popolo» la fede in Jhwh non avrebbe alcun compimento, che è necessariamente socio-politico.

La seconda tavola del Decalogo contiene la serie di comandamenti brevi che alcuni studiosi, come già è stato detto,⁵⁵ ritengono sia all'origine dell'intera pericope. In effetti, questi ultimi versetti propongono delle regole sociali universali ricavabili dall'esperienza, il minimo indispensabile per mantenere l'ordine di una comunità:

«Il comandamento sui genitori appartiene originariamente, insieme ai proibitivi brevi, riguardanti il divieto di uccidere, l'adulterio e il furto, al diritto di confine tribale ed è tradizionalmente legato al diritto di morte tribale del libro del patto (Es 21,12.15-17)».⁵⁶

⁵² F. CRÜSEMANN, *La torà*, pp. 22 ss.

⁵³ Per un confronto tra i codici legislativi assiri e il diritto biblico si veda E. OTTO, *Das Deuteronomium*.

⁵⁴ «L'Esodo non è uno dei tanti atti salvifici di Dio, alla stregua di quelli ricordati ad esempio nel libro dei Giudici; l'Esodo è l'atto fondatore per eccellenza, è l'evento per il quale Israele diventa Israele. È un atto 'originario', che costituisce un popolo nella sua stessa essenza, e come tale è paragonabile alla creazione dell'uomo»; P. BOVATI, *Il Libro del Deuteronomio*, p. 55.

⁵⁵ Cfr. *supra*, cap. I, § 3.

⁵⁶ E. OTTO, *Theologische Ethik*, p. 212.

In origine, probabilmente, questi divieti regolavano l'ambito familiare e tribale e solo dopo l'esilio sono stati trasferiti sul piano della giurisprudenza locale.⁵⁷ L'ampliamento del nucleo sociale di riferimento ha implicato il passaggio dalla sfera giuridica a quella etica, al fine di tutelare un'economia divenuta più complessa, che si articola nei rapporti fra estranei (cfr. Mi 2,2), e di configurare un orizzonte di riferimento comune:

«il divieto sorse nei rifiuti sociali dell'epoca dei Re e doveva proteggere i fondamenti economici della vita contadina. Il protendersi verso l'atteggiamento interiore dell'uomo indica il passaggio dal divieto giudicabile all'appello etico. Questo ora vale anche per il divieto di desiderare la moglie del vicino. A conclusione del decalogo vengono posti i divieti legati al desiderio, che possono concludere il decalogo tutto sommato nell'appello a rispettare lo spazio vitale del vicino e così accentuare il decalogo in generale come riassunto di un'etica».⁵⁸

La semplicità dei principi contenuti nella seconda tavola ha fatto supporre ad alcuni studiosi⁵⁹ che costituissero il nucleo originario del Decalogo e che quando esso ricevette la sua redazione definitiva, fossero già solidi fondamenti dell'organizzazione sociale. Se così fosse, viene da chiedersi come mai si è sentita la necessità di riproporre in un contesto teologico principi di comportamento già antichi e autorevoli. Probabilmente la risposta va cercata nella relazione che ciascuno di questi versetti ha con il fondamento teologico della pericope e va interpretato come conseguenza di questo.

L'idea di fondo consiste nell'affermazione del fatto che i principi che regolano l'ordine sociale hanno la loro ragion d'essere nella relazione con Dio: «Io sono il Signore tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto ... *perciò* onorerai tuo padre e tua madre ...».

La tutela del nucleo familiare si fonda su due aspetti: uno è la particolare relazione che lega Jhwh al suo popolo, che è appunto 'am, «parente», «consanguineo»; l'altro è la motivazione teologica di questo principio, cioè il fatto che i genitori sono coloro che tramandano la tradizione e trasmettono alle nuove generazioni il ricordo della storia di salvezza.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 213.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. E.S. GERSTENBERGER, *Wesen und Herkunft*.

Formalmente il v. 12 (Dt 5,16) esprime una legge apodittica⁶⁰ seguita da una proposizione finale che esprime la motivazione: il rispetto dei genitori ha come corrispettivo la «lunga vita» nella «terra promessa». Non compare, invece, alcuna sanzione per chi agisce in maniera non conforme a questo criterio: ciò lascia dedurre che l'unica punizione potrebbe consistere nel mancato possesso della terra e in una vita breve, cioè in una rinuncia del proprio bene.

In altri luoghi del Pentateuco (Es 21,17; Lv 20,9; Dt 27,16), l'importanza di questo principio è sottolineata dalla punizione inflitta nel caso in cui venga trasgredito: la pena capitale. Come Dio è l'origine della creazione, così i genitori lo sono dell'individuo,⁶¹ ma essi sono anche il principale veicolo della tradizione: essi tramandano la storia del popolo e l'alleanza con Dio, per le quali l'appartenenza a un gruppo umano particolare è fondamentale:

⁶⁰ Cfr. Lv 19,3, in cui il rispetto per i genitori è unito all'osservanza del sabato. Per la distinzione tra leggi apodittiche e leggi casistiche cfr. A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*. La teoria di Alt fu importante per la comprensione dei codici legislativi dell'Antico Testamento, tuttavia non fu in grado di rendere ragione di tutte le forme di leggi, in particolare quelle «miste» e quelle introdotte dal participio. Inoltre, è attestata la presenza di leggi apodittiche anche in documenti del Medio Oriente, cfr. R. SONSINO, *Forms of Biblical Law*, in particolare pp. 252-253; J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco*, p. 238. Paul critica l'origine mesopotamica della legge apodittica, poiché in essa viene formulata in terza persona, mentre nell'Antico Testamento è in seconda persona. Secondo questo studioso, le leggi apodittiche bibliche trovano dei paralleli nella letteratura sapienziale, nelle maledizioni e nei trattati internazionali. Se nei codici mesopotamici queste forme legislative riproducevano gli obblighi di fedeltà del vassallo verso il suo superiore, nell'Antico Testamento devono essere interpretati sulla base del patto su cui si fonda la società israelitica. Il parallelo tra le due società induce Paul a interpretare le leggi vetero-testamentarie come imperativi categorici, con l'unica differenza che quelle casistiche trattano casi precedenti o attuali, mentre quelle apodittiche trattano ciò che deve o dovrebbe essere: «sono prescrittivi, non descrittivi, prospettici e non retrospettivi, assoluti e non relativi ... Il loro scopo è forgiare e plasmare una società, non catalogare i casi e provvedere i rimedi ... Le sanzioni sono assenti; si fa invece appello alla coscienza del singolo per sollecitare obbedienza e fedeltà costanti»; S.M. PAUL, *Studies in the Book*, p. 123. Applicata al Decalogo, questa teoria appare alquanto riduttiva, non perché il Decalogo non abbia un versante prescrittivo, ma perché esso è conseguenza di una storia vissuta con Dio e di un'alleanza stipulata con Lui (e non con un «vassallo»). L'appello alla coscienza del singolo non viene fatto attraverso il timore dell'autorità divina, ma tramite il ricordo della storia di salvezza («Io sono il Signore tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto»), lo stesso che fa di Jhwh il Dio di Israele e di Israele il popolo di Dio. L'uso del linguaggio dei trattati di vassallaggio nella stipulazione della *b'rit* (cfr. *infra*, cap. IV, § 1) è un modo, lo vedremo, per mettere in scena un'alleanza completamente diversa rispetto a quella dei trattati mesopotamici.

⁶¹ L'analogia fra i genitori e Dio torna nella prassi catechetica del Cinquecento (cfr. *supra*, cap. II, § 9), nella quale onorare i genitori significava onorare Dio. Se siamo incapaci di amare i primi, lo saremo anche di amare Dio.

«E quando, in avvenire, tuo figlio ti domanderà: come mai il Signore, Dio nostro, vi ha dato queste istruzioni [*'edoth*, «patti»], queste leggi e queste prescrizioni? Tu gli risponderai: eravamo schiavi del Faraone in Egitto, ma il Signore ci trasse dall'Egitto con la sua potenza».⁶²

Uno dei presupposti del Decalogo è che «l'uomo trova la propria identità nella sua genealogia e nelle sue alleanze»⁶³ e uno dei suoi obiettivi consiste nel far rivivere l'evento della liberazione alle generazioni future, affinché la legge abbia un senso anche per loro. La vita viene data prima della legge, ma la legge è necessaria per continuare a vivere. La responsabilità del ricevere la legge in dono consiste nel custodirla, nell'osservarla e nel renderla feconda. In questo versetto compaiono due temi tradizionali: quello della lunga vita, secondo la credenza che essa fosse un premio per la fedeltà dimostrata a Dio; e quello della terra promessa, come nei cicli patriarcali. L'alleanza con Dio e il dono della legge avvengono nel deserto, in una «terra di nessuno»: indirettamente si insiste sul fatto che Israele è popolo anche se non ha alcun vincolo (non ha un capo, né una terra) e l'unico elemento che garantisce la sua unità è l'adesione alla *berît*.

Il tema portante del Decalogo è la libertà ed esso indica gli strumenti per conservarla: i criteri che vengono messi in risalto sono la fedeltà al Dio liberatore, l'uguaglianza tra i membri del popolo di fronte a Dio e l'ordine sociale basato sul rispetto per il prossimo in tutte le sue forme. In nessun caso il Decalogo si sofferma su ciò che si deve fare, ma eventualmente su ciò che permette di conservare o impedisce la libertà. Lo spazio comune – direi già politico – viene regolato dall'agire in modo conforme a questi criteri e non – in questa fase – da rigide norme di comportamento.

Un rapido sguardo ai vv. 14-17 mostra una crescente attenzione per la comunità, a partire dalla famiglia, fino al popolo intero. L'idea di fondo consiste nel concepire l'individuo socialmente inserito: il singolo non si realizza curando solo il proprio interesse, ma agendo in modo da tutelare la comunità di cui è parte.

Dopo l'esortazione al rispetto dei genitori, cioè del primo nucleo sociale, il v. 13 proietta l'individuo nello spazio della comunità. Alla cura per i genitori che tramandano la tradizione,

⁶² Dt 6,20-21; cfr. anche Dt 11,19; Giosuè 4,6,21; Es 13,14.

⁶³ P. BEAUCHAMP, *La legge di Dio*, p. 44.

segue la tutela della vita 'ad ogni costo'. Non c'è, infatti, alcuna ipoteca a questo divieto: la cura del prossimo è anche la cura del reo. Non si insiste sulla pietà e sulla compassione per la vittima (innocente o colpevole a sua volta), ma sulla gravità dell'azione. La vita deve essere tutelata, sempre e comunque. A questo riguardo gli studiosi hanno formulato diverse ipotesi: secondo Greenberg⁶⁴ questo principio è basato su un fondamento teologico, cioè la sacralità della vita umana che proviene da Dio; mentre per Jackson⁶⁵ la ragione è sociale e politica e risiede nel fatto che Israele è un piccolo popolo circondato da nazioni più numerose e potenti. In questo contesto, anche la vita di un singolo individuo è importante per la sopravvivenza dell'intero popolo. Al fondamento religioso si affiancano, quindi, questioni socio-politiche.

Anche Hannah Arendt, nel confrontare il mondo pagano con quello cristiano, si è soffermata brevemente sulla questione, affrontandola da un punto di vista etico: a differenza del paganesimo, che considerava il suicidio un'azione meritoria e coraggiosa per salvarsi da una vita disonorevole o dalla malattia, l'ebraismo considera la vita «sacra» e la tutela ad ogni costo. La filosofa ebraica prende come esempio proprio il Decalogo e ne sottolinea due aspetti: il primo consiste nel fatto che, dal suo punto di vista, non viene dato particolare risalto al divieto di uccidere, mentre nell'età moderna esso è divenuto molto importante; il secondo, consiste nel riconoscere che il codice morale ebraico è molto più vicino a noi più di quanto non lo siano altri codici morali pagani:

«basta ricordare come il Decalogo annoveri l'omicidio, senza alcuno speciale rilievo, tra numerosi altri delitti – che a nostro modo di vedere non possono competere in gravità con quel supremo crimine – per rendersi conto che nemmeno il codice giuridico ebraico, benché molto più vicino al nostro di qualsiasi altro codice morale pagano, faceva della preservazione della vita la pietra miliare del sistema legale del popolo ebraico».⁶⁶

In questo giudizio la Arendt coglie la differenza fra la tradizione greco-romana e quella ebraica, ma sottovaluta il ruolo del divieto di uccidere all'interno della pericope. Questo divieto,

⁶⁴ M. GREENBERG, *Some Postulates of Criminal Law*, e, dello stesso autore, *Studies in the Bible*.

⁶⁵ Si vedano i seguenti lavori di B.S. JACKSON: *Reflections on Biblical Criminal Law; Essays in Jewish; Studies in the Semiotics*.

⁶⁶ H. ARENDT, *Vita Activa*, p. 235.

infatti, è posto tra i principi fondamentali per la sopravvivenza di Israele: l'adorazione di un unico Dio, la santificazione del sabato e la tutela della vita per il mantenimento dell'ordine sociale. Non si può estrapolare dal contesto della pericope uno di essi per valutarlo singolarmente, poiché ciascuno di loro fa parte di un insieme che è il risultato dell'esperienza di liberazione compiuta con Dio.

La difficoltà a trovare una risposta univoca sul perché della tutela della vita – che nell'antico Medio Oriente non era affatto scontata – consiste nella diversità del criterio, rispetto a quelli moderni, con cui questi codici vennero redatti. Per risalire alla loro ragion d'essere bisogna quindi guardare il contesto narrativo nel quale il Decalogo è collocato⁶⁷ e sul quale mi soffermerò nel prossimo paragrafo.

3. *Il ruolo del Decalogo nel Pentateuco*

Dall'analisi svolta fin qui il Decalogo emerge come una raccolta di principi piuttosto anomala. Essi si fondano sull'esperienza di salvezza vissuta con Jhwh e ogni aspetto della vita del popolo (religioso, familiare, giuridico, sociale) deriva da essa. L'autopresentazione di Dio con cui inizia la pericope è espressa con il modo indicativo: il discorso esortativo è preceduto non da qualcosa che deve (o dovrebbe) essere, ma da un fondamento teologico storicamente sperimentato da Israele, cioè da qualcosa che, semplicemente, già è.

Struttura esortativa e contesto conferiscono al Decalogo la forza legislativa di una raccolta di principi di diritto nella quale vengono espressi i doveri di Israele verso il suo Dio. Tutto ciò è molto distante dal modo in cui oggi vengono istituiti comandamenti e norme, ma anche dal modo in cui si costruivano i codici legislativi nell'antico Medio Oriente. Con ciò non intendo negare una certa continuità tra questi e il diritto biblico, ma sottolineare il fatto che, pur nel permanere di molti elementi comuni, essi si distinguono per alcuni aspetti. Per comprendere in che senso il Decalogo sia un testo normativo sarà quindi necessario soffermarsi

⁶⁷ Non potendo conoscere la vita reale dell'antico Israele, possiamo comprenderne la mentalità e le istituzioni solo attraverso le narrazioni che ci ha lasciato, in questo caso il Pentateuco. Cfr. J.L. Ska, *Biblical Law*.

brevemente sul contesto culturale nel quale esso ha avuto la sua genesi e sul ruolo che occupa nel Pentateuco.

Il contesto che qui ci interessa va ben oltre il piccolo popolo di Israele e comprende il Medio Oriente antico, le culture egizia, mesopotamica, cananea.⁶⁸ Non sarà necessario entrare nei particolari e mi limiterò a illustrare qualche caratteristica di fondo. Per lo stile, la pericope del Decalogo ricorda le liste di sentenze che circolavano all'epoca: si trattava di liste che conservavano le sentenze emesse dai giudici e che venivano consultate per risolvere casi simili. Tuttavia, a differenza di quest'ultime, che erano promulgate dal sovrano⁶⁹ – del quale infatti portavano il nome – il Decalogo fu pronunciato direttamente da Dio:

«I corpora giuridici dell'Oriente antico non sono diritto divino e non contengono, come fosse ovvio, norme etiche e morali del tipo che s'incontra, ad esempio, nelle raccolte di massime sapienziali ... Ovviamente non contengono neppure motivazioni teologiche o disposizioni paracostituzionali riguardo all'insediamento dei re o i limiti del loro potere».⁷⁰

Erano codici basati sulla consuetudine, sull'esperienza, spesso alleggeriti dei dettagli, ma privi di astrazione: erano vere e proprie delibere di giustizia⁷¹ e «per Hammurapi il suo 'codice' era un modello che doveva ispirare una soluzione e non una legge da applicare alla lettera».⁷² Per Hammurapi, come per altri sovrani, i codici facevano parte della propaganda reale, pertanto il loro scopo più immediato non era l'attuazione di determinate leggi, ma la diffusione dell'immagine di un sovrano legittimato dagli dèi e giusto verso il popolo. Le pretese normative dei codici

⁶⁸ Si tratta di quello che Westbrook chiama approccio olistico, cfr. R. WESTBROOK, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, pp. 7-8.

⁶⁹ S.M. PAUL, *Studies in the Book of the Covenant*, pp. 11 ss.

⁷⁰ F. CRÜSEMANN, *La torà*, p. 23.

⁷¹ Per le caratteristiche del codice di Hammurapi, come modello degli antichi codici medio-orientali, si veda J. BOTTÉRO, *Mesopotamia*, pp. 172-193.

⁷² *Ibidem*, p. 179. A escludere questa possibilità è anche la struttura letteraria del codice di Hammurabi, in particolare il rapporto tra il prologo e il contenuto dei singoli articoli: nel primo, infatti, il sovrano narra le sue gesta passate e negli articoli che seguono enfatizza l'aspetto temporale attraverso espressioni quali «in quel tempo», «in quei giorni». Probabilmente questi articoli non emanano nuove leggi, ma descrivono quelle già in vigore. Per la trascrizione e traduzione dei testi giuridici mesopotamici si veda M. ROTH, *Law Collections*; per i testi sumerici cfr. M. MOLINA, *La ley más antigua*; G.R. DRIVER - J.C. MILES, *The Assyrian Laws*, e *The Babylonian Laws*; per una riflessione sui testi giuridici medio-orientali, cfr. L. SAPORETTI, *Antiche leggi*, e, dello stesso autore, *Le leggi della Mesopotamia*.

erano ulteriormente mitigate dal ruolo consultivo che svolgevano: poiché contenevano delibere già pronunciate: «I codici di leggi sono descrittivi e non prescrittivi ... essi sono sostanzialmente una registrazione del diritto comune».⁷³ Ciò significa anche che tali codici non vincolavano in alcun modo l'attuazione della giustizia concreta. Inoltre, a differenza dell'ebraico che, come si è già visto, possedeva numerosi termini per dire legge e un ampio lessico legislativo, in akkadico e in sumerico non esisteva una parola per esprimere questo concetto.⁷⁴

Privi di un codice normativo e privi di un termine per esprimere il concetto di legge, per i mesopotami, essa non era una enunciazione, ma una tendenza, uno spirito che eludeva il pericolo del formalismo. L'assenza di uno specifico linguaggio giuridico può far pensare che le popolazioni di questo grande Impero non avessero una vera coscienza giuridica e che essa probabilmente si fermava al rispetto di qualche provvedimento reale, di antiche consuetudini e ineriva a una sfera religiosa incline alla superstizione. Questo modo di vivere la legge come tendenza esercitò la sua influenza anche sugli ebrei, che nel corso dell'esilio a Babilonia ebbero modo di entrare in contatto con la cultura mesopotamica, allora dominante in tutta l'area del Medio Oriente, ma

⁷³ R. WESTBROOK, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, p. 5.

⁷⁴ J. BOTTÉRO, *Mesopotamia*, p. 190. Spesso la giustizia è rappresentata dal dio del sole e della luce (il numerico Utu o il babilonese Šamaš): poiché nell'ideologia religiosa mesopotamica, i raggi del sole catturano il criminale che ha agito nelle tenebre. Nel codice di Ur-Nammau (2112-2095 a.C.) il sovrano afferma di aver eliminato la malvagità e la violenza e di aver «invocato la giustizia», letteralmente il «dio del sole». Più che attraverso una specifica terminologia, i codici mesopotamici esprimono il concetto di giustizia attraverso le cose buone che il sovrano afferma di aver compiuto, cioè attraverso esempi e immagini. Nell'editto di Ammi-seduqa, per esempio, l'espressione «stabilire la giustizia nel paese» è spiegata attraverso l'annullamento dei debiti e la restituzione della libertà agli schiavi per debiti. Per spiegare la nascita dei codici medio-orientali, Saporetti osserva: «(gli uomini) da gran tempo prima che scrivessero le loro leggi abbiano vissuto in tribù, comandati da un capo avente poteri e diritti, ma dove ogni altro membro aveva diritti suoi, tra cui quello di possedere dei beni ... Si trattava dunque di esigenze comuni che hanno generato un vero e proprio «patto sociale», basato sul principio che il rispetto della persona e dei beni altrui costituiva la garanzia che i beni e la persona propria venissero rispettati ... Ciò non toglie che la società sia intervenuta talvolta a modificare la legge naturale ... più spesso ancora a colmarne i vuoti quando la vita comune degli uomini ha portato a situazioni nuove e impreviste»; L. SAPORETTI, *Antiche leggi*, pp. 22-23. Questa spiegazione viene estesa dallo studioso alla nascita dei testi legislativi della Bibbia. In modo particolare, il codice dell'alleanza di Es 20-23 ricalca il modello del codice di Hammurapi, anche se poi, come si vedrà, il diritto biblico segna un'evoluzione importante nella riflessione giuridica medio-orientale.

«proprio i testi giuridici orientali antichi, che per diversi aspetti sono estremamente vicini a quelli veterotestamentari e li hanno influenzati, si presentano in modo tanto diverso che qualsiasi confronto non fa che mettere in chiara evidenza le particolarità di Israele». ⁷⁵

Il lessico legislativo vario e articolato del popolo eletto dimostra una consapevolezza giuridica e religiosa nuova rispetto ad altri popoli con i quali venne a contatto e, accanto ad essa, Israele conservò l'importanza dell'adesione interiore. Storicamente ciò fu possibile, oltre che necessario, allorché l'Impero persiano fece crollare Babilonia, permettendo a Israele di acquisire una certa autonomia legislativa. ⁷⁶ Sul piano letterario ciò si tradusse nella raccolta di antiche tradizioni che formarono il Pentateuco e furono trasfigurate in momenti della storia di salvezza, divenendo la «carta d'identità» dell'Israele post-esilico. In questo contesto, la stipulazione dell'alleanza e la proclamazione del Decalogo, insieme ai legami di sangue (le *tôledôt* narrate nella Genesi), furono gli strumenti indispensabili per il riconoscimento di Israele, sia fra i suoi membri, sia nei confronti dell'Impero dominante. Nonostante fosse privo di un sovrano terreno e anche di un territorio, Israele viene riconosciuto politicamente – quindi viene all'esistenza – come nazione grazie alla legge che il Signore gli ha donato. All'interno della trama narrativa, la legittimazione della nuova condizione degli schiavi fuggiti dall'Egitto proviene anzitutto da Jhwh, che si autodefinisce «tuo Dio» e definisce Israele «popolo» e «nazione». ⁷⁷ Il riconoscimento non riguarda il singolo individuo, ma il popolo nel suo insieme, come nuova identità politica. I suoi capisaldi non sono solo la fede in Jhwh e la dimensione religiosa, ma soprattutto la storia che precede l'accoglimento di quest'unica divinità, cioè le prove storiche al quale Israele è stato sottoposto: la migrazione delle tribù in Egitto al tempo dei Patriarchi, la schiavitù, gli esili, il ritorno. ⁷⁸ Prima

⁷⁵ F. CRÜSEMANN, *La Torà*, p. 29.

⁷⁶ Dopo la conquista di Babilonia (539), Ciro emanò due editti la cui autenticità è controversa. Secondo quanto narra Esdra, nel primo il re permetteva agli adoratori di Jhwh di raccogliere denaro per la ricostruzione del tempio a Gerusalemme; nel secondo, il re ordinava la restituzione dei tesori del tempio e la sua ricostruzione con i fondi imperiali. Al di là dell'autenticità storica degli editti, di fatto, circa due decenni dopo la loro ipotetica promulgazione, alcuni esuli tornarono a Gerusalemme e ricostruirono il tempio. Cfr. M. SMITH, *Gli uomini del ritorno*, pp.123-133; J.W. WATTS (ed), *Persia and Torah*.

⁷⁷ Cfr. *infra*, cap. IV, § 1.

⁷⁸ M. SMITH, *Gli uomini del ritorno*, p. 71.

dell'uscita dall'Egitto, Israele non è mai chiamato «popolo». Sol tanto dopo il confronto con l'alterità, la costituzione dell'identità diviene possibile ed è caratterizzata da una consapevolezza che permette l'autoaffermazione.

Per riassumere brevemente: gli antichi codici medio-orientali non contenevano norme, ma delibere di giustizia che servivano da modello per i casi simili. Il loro scopo non era fornire norme di comportamento, ma dare un orientamento, un criterio che riflettesse lo spirito della legge e l'idea di giustizia che se ne aveva. La mancata elaborazione di uno specifico linguaggio giuridico, unito al ruolo che essi avevano nella propaganda reale, ha reso ancor più secondario il ruolo legislativo di tali codici. In questo orizzonte, mi sembra di poter affermare che Israele rappresenta una tappa evolutiva rilevante nella giurisprudenza del Medio Oriente antico.⁷⁹ Fra i testi legislativi dell'antico Israele, il Decalogo è senz'altro il più importante:⁸⁰ esso viene pronunciato direttamente da Dio al termine dell'evento più importante della sua storia, la fuga dall'Egitto, e somiglia più a un resoconto di una storia passata che non a un codice giuridico. Per la prima volta un popolo riceve il riconoscimento da parte del suo Dio e grazie ad esso può legittimamente essere considerato una nazione. A differenza dei codici promulgati dai sovrani, lo scopo del Decalogo non è la propaganda reale – semmai solo la diffusione del culto jahwista – ed è rivolto a Israele come «popolo» e «nazione», affinché conservi la vita e la libertà. Diversamente dai re mesopotami, che fondavano la loro autorità sulla convinzione che questa fosse espressione e attuazione della volontà divina, nell'Antico Testamento – e nel Decalogo in particolare – l'autorità di Dio si fonda sull'aver salvato Israele. Ne consegue che, mentre la legge mesopotamica è al servizio del sovrano che la promulga per volere divino, quella biblica precede e fonda lo Stato e, pertanto, si mantiene autonoma rispetto all'uomo.⁸¹ Il sovrano è sottomesso alla legge, come accade nel racconto della riforma di Giosia del 622 (2Re 21,8-13; 23), ma può anche

⁷⁹ Per un confronto fra la Torah il codice di Hammurapi, si veda F. CRÜSEMANN, *La Torà*, pp. 22-31.

⁸⁰ Cfr. J.L. SKA, *Introduzione al Pentateuco*, p. 61; W.H. SCHMIDT - H. DELKURT - A. GRAUPNER, *Die Zehn Gebote*; F.-L. HOSSFELD, *Der Dekalog*; Ch. LEVIN, *Der Dekalog am Sinai*; R.G. KRATZ, *Der Dekalog im Exodusbuch*.

⁸¹ Cfr. F. CRÜSEMANN, *La Torà*, p. 30.

essere assente. Diversamente dai codici mesopotamici, in cui la divisione in classi della società era evidente, di fronte a Jhwh le gerarchie umane vengono superate: tutti sono uguali davanti a lui e alla sua legge, perché tutti hanno partecipato all'esodo, tutti hanno aderito al patto e tutti sono sue creature. Tornerò questo argomento nella trattazione della *berît* e dell'isonomia,⁸² per ora mi limito a dire che l'esperienza dell'esodo prima, e la teologia della creazione poi, hanno aiutato Israele a elaborare la coscienza dell'uguaglianza di tutti i membri del genere umano. Non è questa la sede per approfondire le vicissitudini storiche di questa conquista, ma ritengo che l'esperienza di Israele abbia svolto un ruolo fondamentale per il recupero di questo concetto in età moderna⁸³.

La seconda osservazione riguarda l'elaborazione, da parte di Israele, di un proprio linguaggio giuridico: questo significa che il popolo di Israele ha maturato una consapevolezza legislativa tale da riuscire gradualmente a distinguere ambiti di competenza e di applicazione, lo spirito di giustizia dalle norme giuste e ha conferito alla legge un'importanza unica per la propria sopravvivenza. Siamo ancora lontani dai codici moderni, che del resto sono animati da un'indole giuridica ben diversa, come già lo studio del lessico ha parzialmente mostrato, ma comincia a delinearsi un'idea di legge al di sopra delle parti che ha come scopi principali la tutela della vita e l'ordine sociale. Una terza osservazione riporta il discorso su dibattiti recenti. Ho accennato a come l'alleanza e i legami di sangue siano stati strumenti indispensabili per il riconoscimento di Israele ed ora vorrei fornire in merito qualche chiarimento.

Questa breve incursione nel mondo legislativo del Medio Oriente antico può aiutare a comprendere la presenza di più versioni di una stessa legge, in questo caso il Decalogo, all'interno di un'unica raccolta. Il Pentateuco non è un raccolta casuale di narrazioni (storiche e mitiche) e di sentenze, ma un complesso letterario cosciente, nel quale Israele ha conservato tradizioni, miti, racconti e leggi considerati fondativi per il popolo e capaci di rispondere ai problemi sollevati dalla situazione contempora-

⁸² Cfr. *infra*, cap. IV, §§ 1-2.

⁸³ Si è molto discusso sull'opportunità di inserire la tradizione cristiana nella Costituzione europea ed è significativo che un filosofo come Habermas sia disposto a riconoscere il debito culturale che l'Occidente ha nei confronti della tradizione biblica, che ha variamente plasmato il pensiero occidentale: cfr. J. HABERMAS, *Tempo di passaggi*.

nea a coloro che contribuirono alla sua sistemazione.⁸⁴ Coloro che avevano il compito di giudicare e di mantenere ordine nella società, potevano trovare in questo archivio le soluzioni dei casi analoghi, divenendo quasi i precursori dei giuristi medievali:

«Nota magis mentem sive causam legis inscepiendam quam verba ... Item quod de similibus ad similia procedatur ... Item et nota: ubi est similis aequitas et similitudo ius statui debere».⁸⁵

In tal modo il Pentateuco servì non solo a mantenere l'ordine sociale, ma a coagulare in una coscienza comune un popolo che non aveva né territorio né un re. Da questa prospettiva, il Decalogo assolve bene la funzione: la figura del re è sostituita dal Dio liberatore, Jhwh, unico sovrano riconosciuto, mentre il possesso della terra è sostituito dalla legge. La domanda alla quale il Pentateuco in generale, e il Decalogo in particolare, intendono rispondere è se Israele possa sopravvivere come popolo libero e, quindi, come nazione fra le altre, pur non avendo un re visibile né un proprio territorio, e la risposta è sì. Il Dio che dona la legge è il re che dona la terra, per abitare la quale Israele deve agire in modo conforme a quanto stabilito nel patto. La conformità dell'azione al volere divino non è obbedienza cieca, ma un modo per riconoscersi membri di quel popolo eletto che ha vissuto l'esperienza di liberazione di Israele con il suo Dio: oltre che dai legami di sangue (le *tôledôt* tramandate nella Genesi) – per i quali l'individuo non ha merito – Israele si definisce dal suo comportamento, cioè dalla capacità di impegnarsi nella relazione con Jhwh.

⁸⁴ Lohfink ipotizza che in origine le raccolte di leggi ora contenute nel Pentateuco fossero autonome e che vennero unite per dare al popolo una nuova fondazione giuridica non-statale. Per riuscire in questo tentativo il diritto fu fatto risalire direttamente alla volontà di Dio. Tre sono le caratteristiche di questo diritto, in particolare nel Libro del Dt: il diritto è concepito come un contratto con la divinità; è una critica dello Stato; è inseparabile dall'etica. Le ultime due caratteristiche spiegano anche l'attenzione che il Decalogo ha per la famiglia e i vicini: a tutelare la società non è il sovrano, né lo Stato, ma ciascun membro della comunità. L'autore rinviene il limite del diritto biblico, in assenza di elementi coercitivi, nel richiamo all'etica. Cfr. N. LOHFINK, *All'ombra delle tue ali*, pp. 70-89. Si veda anche J.L. SKA, *Introduzione al Pentateuco*, pp. 190-196, e, dello stesso autore, *«La scrittura era parola di Dio, scolpita sulle tavole»*.

⁸⁵ Glossa, *ad l. Cum proponas, de interdictis* [C. 8, 1,1], glo. Quibus ostenditur. La pratica di ricercare nell'«antico» le risposte del «nuovo» durò fino alla nascita della moderna scienza giuridica (cfr. *infra*, § 4). Certamente, i glossatori medievali non si limitavano a un lavoro di consultazione, anzi ritenevano di poter stravolgere i significati dei testi antichi, se ciò permetteva loro di giustificare nuove norme del diritto. Tuttavia, è opportuno notare l'antichità e la durata di questa prassi giuridica.

Questa spiegazione risulterebbe probabilmente più convincente se il Pentateuco non conservasse al suo interno – ed è il caso del Decalogo – differenze e duplicati della stessa legge. Nel trattare la corrente deuteronomista, ne ho accolto la formulazione e l'importanza storico-letteraria, ma per spiegare la presenza di due redazioni del Decalogo all'interno del *corpus* biblico è opportuno tener presenti anche altre ipotesi. Precedentemente mi sono soffermata sulle teorie spinoziane concernenti la nascita del metodo storico-critico, mentre ora mi soffermerò su quelle relative alle due redazioni del Decalogo. Baruch Spinoza ne formulò due: la prima interpreta la presenza di due testi simili ma non identici come il risultato del frastuono che gli Israeliti recepirono durante la rivelazione, un frastuono senza linguaggio, che permise una ricezione del Decalogo puramente mentale: «Da ciò sembra conseguire (poiché Dio ha parlato una sola volta) che il Decalogo non intende riportare le precise parole di Dio ma solo esporne il pensiero».⁸⁶ La seconda ipotesi ritiene che la duplicazione del testo fosse un espediente per non adorarlo, poiché il volgo era schiavo della superstizione e aveva bisogno di cose materiali per credere, fino a adorare i libri della Scrittura più del Verbo divino. Spiega Spinoza:

«il Verbo di Dio rivelato non è racchiuso in un determinato numero di libri, ma consiste in un semplice pensiero concepito dalla mente di Dio e rivelato ai profeti. Vale a dire: occorre obbedire a Dio col massimo impegno interiore, coltivando la giustizia e la carità».⁸⁷

In tempi recenti, il pericolo della superstizione torna nell'ipotesi di Nepi, secondo il quale la ripetizione servì a evitare che il popolo, privo di punti di riferimento concreti, adorasse il testo sacro come il vitello d'oro, mentre la parola di Dio richiede di essere continuamente aggiornata e approfondita.⁸⁸ La spiegazione formulata da Jackson,⁸⁹ in analogia con la sintassi ebraica, che interpreta la ripetizione di un verbo come un rafforzamento del suo significato (modo finito accompagnato dall'infinito assoluto), ritiene che la duplicazione del Decalogo sia un espediente per rinforzare il pronunciamento di Dio, o per indicare che essa è

⁸⁶ *TTP*, p. 404.

⁸⁷ *TTP*, p. 395

⁸⁸ A. NEPI, *Le maschere e il volto*, p. 26.

⁸⁹ B.S. JACKSON, *Studies in the Semiotics*, cap. 8.

davvero necessaria per entrare nella terra promessa. Per quanto concerne la presenza di contraddizioni tra le due versioni della legge, lo studioso le giustifica con le restrizioni dell'Impero persiano, che potrebbero aver generato confusione fra i testi. Infine, Lohfink⁹⁰ propone un motivo legato alla redazione del testo: secondo l'esegeta tedesco i redattori biblici avrebbero sfruttato l'ultimo giorno di vita di Mosè per inserire nel testo narrativo una raccolta di leggi pre-esistenti. In tal modo il testo originario, cioè il Dt, viene a trovarsi alla fine di un racconto che, in parte, storicamente, lo precede, ma in realtà è stato elaborato in modo compiuto solo più tardi.

Probabilmente tutte le ipotesi sono valide e tutte hanno un riscontro nella Scrittura e nella mentalità ebraica dell'epoca, ma un dato rimane inconfutabile: nessuno degli scrittori biblici sentì il bisogno di uniformare il testo, di aggiustare le contraddizioni e di giustificare o togliere le ripetizioni. Evidentemente una simile (dis)organizzazione non doveva costituire un problema e in effetti, se si guarda anche alla successiva nascita del diritto canonico, si può osservare che antico e nuovo convivevano senza problemi. La sistemazione organica del materiale era inconcepibile nella mentalità semitica, probabilmente perché all'interno di piccole comunità era più facile adattare la legge al caso particolare: questa non era composta di norme, ma da un elenco di esperienze passate che potevano essere consultate al fine di risolvere i nuovi casi per analogia. In secondo luogo, bisogna tener conto di una credenza molto diffusa nell'antichità, comune anche ai redattori del Pentateuco: il permanere di un testo antico nella tradizione conferiva a quel testo autorità,⁹¹ quindi bisognava tenerne conto per affrontare i casi presenti. Del resto c'è da dire che il Pentateuco non tramanda tutto quello che è accaduto o che è stato deciso, ma solo le cose «memorabili», quelle che costituiscono l'origine di Israele e senza le quali esso cesserebbe di vivere.⁹²

All'interno di questa raccolta, i testi legislativi stabiliscono i comportamenti conformi alla volontà di Jhwh e tra questi il

⁹⁰ N. LOHFINK, *All'ombra delle tue ali*.

⁹¹ J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, pp.187-189; 192-196.

⁹² La necessità di tenere viva la tradizione non è fine a se stessa, ma volta a dimostrare la validità delle antiche tradizioni e della fede in Jhwh anche per la comunità postesilica, cfr. *ibidem*, pp. 193-196.

Decalogo occupa il ruolo principale, sia perché proclamato direttamente dal Dio liberatore, sia perché ratifica la relazione tra Lui e il suo popolo. Oggi la comprensione di questa prospettiva non è più così immediata e molti elementi ci inducono a interpretare diversamente il testo. La legge non è più il risultato di un'esperienza vissuta, ma di una riflessione razionale che, pur partendo da fatti concreti, si costruisce intorno a modelli concettuali astratti. Come e quando ciò si sia verificato è l'argomento del prossimo paragrafo.

4. *La nascita della scienza giuridica moderna: dall'esperienza ai sistemi normativi*

a. Problemi di interpretazione

Fino a questo momento ho cercato di mettere a fuoco il testo biblico e il contesto narrativo nel quale esso è stato redatto, e nel fare ciò la distanza che separa la sua prospettiva dalla nostra è diventata sempre più evidente. Nell'arco di secoli che ci divide dall'epoca della redazione del Decalogo molte cose sono cambiate, in particolare il modo di costruire un testo legislativo. Ciò non ha avuto soltanto conseguenze pratiche, ovvero la formulazione di codici differenti da quelli del passato, ma con il trascorrere del tempo ci ha indotti a interpretare quelli precedenti attraverso la nuova prospettiva. Questo sguardo retrospettivo è tipico di ogni epoca che indaghi il passato e l'interpretazione che ne risulta è più orientata a dire qualcosa al presente che non a cogliere realmente il passato nella sua alterità.⁹³

È inutile valutare con dei giudizi questa operazione, tanto inevitabile quanto legittima, ma è opportuno tener conto del fatto che lo sguardo del presente, proprio perché retrospettivo, inevitabilmente falsa l'oggetto al quale è rivolto, anche solo nel tener (inconsapevolmente) conto di aspetti, situazioni e conoscenze

⁹³ È in particolare il problema dell'ermeneutica biblica. Su questo punto si vedano fra gli altri: A.H.J. GUNNEWEG, *Comprendere l'Antico Testamento*; PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*; P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica*, in particolare pp. 79-100; L.A. SCHÖCKEL - J.M.B. ARAGÓN, *Appunti di ermeneutica*; H.G. GADAMÉR, *Verità e metodo*. In questo contesto e considerato l'argomento di questo paragrafo è utile segnalare lo studio di T. GRIFFERO, *Interpretare*.

che dovevano ancora verificarsi e di cui i contemporanei erano ignari. Tra la rinuncia a comprendere un testo antico e la sua assimilazione con categorie a noi più familiari, la possibilità di conoscenza risiede nello spingersi fin dove il presente non trasfigura il passato e limitarsi a constatare quelle differenze irriducibili che ci impediscono di falsare l'alterità dell'altro. Ogni giudizio di valore, per quanto possibile, andrebbe sospeso per lasciare il posto ad una visione articolata della realtà, a maggior ragione quando non siamo pienamente in grado di comprenderla.

Non posso – né gioverebbe se potessi farlo – ripercorrere qui la storia del diritto, né quella del ruolo giocato dal Decalogo nelle legislazioni più antiche, piuttosto vorrei cercare di cogliere alcuni momenti della storia che hanno contribuito a cambiare le intenzioni e le finalità per le quali un codice legislativo viene redatto, determinando così il modo di interpretare anche i codici che li hanno preceduti. A questo punto si potrebbe pensare che io aspiri ad una interpretazione, per così dire, «pura» del Decalogo, slegata da ogni vicissitudine temporale, ma ciò – oltre ad essere impossibile – sarebbe anche sterile. Cogliere la parzialità dello sguardo retrospettivo vuole essere un modo per mettere in luce le risorse concettuali del testo. Rinunciare a leggere un testo antico in sintonia con il modo di pensare presente non vuole costituire un giudizio sui secoli di progresso giuridico che ci separano da esso, né un modo per svalutare le conquiste compiute finora in campo legislativo; al contrario, vuole stimolare uno sguardo critico su quel testo per farne una risorsa, proprio in virtù del ruolo che, suo malgrado, ha esercitato nella storia del diritto.

b. L'evoluzione del diritto

In questo paragrafo illustrerò alcune tappe che, a partire dal diritto canonico, hanno portato alla nascita della scienza giuridica moderna. Esse metteranno in luce due aspetti che, in modi diversi, ci aiutano a comprendere meglio la funzione del Decalogo: il primo consiste nel cogliere l'analogia tra l'organizzazione del Pentateuco come archivio e le prime raccolte legislative redatte nel Medioevo (*decreta*, *canones*, *constitutiones*). Attraverso questo confronto si vedrà che il diritto, fino all'età moderna, era formato da raccolte di sentenze o decreti già promulgati e che le soluzioni dei nuovi casi venivano ricavate per analogia da quelli

precedenti, proprio come verosimilmente accadeva al tempo in cui venne redatto il Pentateuco e come accade ancora oggi nel diritto anglosassone.⁹⁴ Il secondo aspetto, direttamente legato al primo, consiste, invece, nel cogliere il momento in cui il diritto smise di derivare dall'esperienza per divenire principio dell'azione. Entrambi gli aspetti tendono a sottolineare che, per lungo tempo, la norma fu pensata in modo radicalmente diverso da oggi e che la sua identificazione con un principio che precede l'azione è un traguardo recente. Il passaggio non avvenne in tempi brevi, né fu indolore, poiché fu l'esito di un radicale ripensamento delle categorie concettuali con le quali la realtà giuridica doveva essere pensata. Esso fu la conseguenza di dinamiche socio-politiche, religiose, economiche e culturali molto complesse, sulle quali non potrò soffermarmi, ma di cui è importante tener conto. Il breve *excursus* storico si conclude con una riflessione sulla possibilità di interpretare il Decalogo in chiave deontologica, ovvero secondo il modo di pensare moderno.

Ogni interpretazione è, per così dire, figlia del proprio tempo e trova in esso la sua legittimità e il suo fondamento, ma non tutte sono feconde per ampliare i propri orizzonti concettuali. Cercherò quindi di dimostrare che, se da un lato la modernità ha raccolto i frutti di secoli di riflessione sul diritto, dall'altro, pur riconoscendo il valore di queste conquiste, non tutte si sono rivelate utili per cogliere la fecondità del Decalogo rispetto ai nostri orizzonti. Con ciò non si vuole instaurare una sorta di supremazia del testo antico sulla modernità, ma – come dicevo all'inizio – tener conto del fatto che, se vogliamo che esso ci interroghi, è opportuno riconoscere che esso è costruito su logiche diverse.

⁹⁴ La modernità è caratterizzata non solo dall'esperienza continentale, ma anche da quella anglosassone, in cui la giustizia è garantita, più che dalla legislazione e da astratti principi di diritto, dalla pratica giudiziaria, secondo la logica del precedente, molto diversa da quella improntata sui codici normativi. Al principio del centralismo, il Common Law oppone quello dell'esperienza particolare: la conformità alla tradizione, non codificata in un codice, ma tenuta viva dal particolarismo delle sue scelte, garantisce la giustizia. Cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia*, nel quale viene esaminata la teoria della pluralità dei fori. Cfr. anche, dello stesso autore, *Assolutismo e codificazione del diritto*; per la storia della legislazione anglosassone cfr. P. WORMALD, *The Making of English Law*, I.

c. Il ruolo del diritto canonico nella tradizione giuridica occidentale

Nell'analizzare il lessico legislativo del Decalogo ho cercato di mettere in luce come le stesse parole abbiano significati diversi in relazione ai contesti culturali di riferimento, allo stesso modo i testi legislativi sono il riflesso della mentalità di un popolo e della sua cultura. Da questa prospettiva, il passaggio dal diritto consuetudinario ai sistemi di diritto è l'esito di un profondo cambiamento sociale ed economico. Nella ricostruzione proposta da Harold Bermann,⁹⁵ il diritto occidentale nasce da tre fonti principali: il diritto romano, quello germanico e il diritto biblico, in particolare attraverso il diritto canonico, che si rifaceva direttamente all'Antico Testamento. In questa sede l'interesse è rivolto più che altro alle vicende legate alla genesi del diritto canonico, nella misura in cui esso si rifaceva a quello biblico, ma questo è solo un lato della questione che è ben più complessa. Non potendo qui approfondire questo tema, mi limito a ricordare che il diritto moderno è stato fortemente influenzato dal *Corpus Iuris Civilis* di Giustiniano (528-533),⁹⁶ non solo per l'ampia diffusione che ebbe, ma soprattutto per la qualità che gli fu sempre riconosciuta.

Nella formazione del diritto e nella formulazione delle norme morali e giuridiche, la tradizione occidentale, perpetuando l'usanza degli antichi, ha mantenuto una certa continuità tra l'antico, l'originario, e il nuovo. Fino ai primi secoli del cristianesimo la compresenza di codici⁹⁷ giuridici di epoche differenti all'interno di una stessa raccolta non destava problemi, anzi l'antichità di una legge ne garantiva l'autorità, soprattutto se attinta direttamente dal testo biblico.⁹⁸ Alcuni autori misero a confronto il

⁹⁵ H. BERMAN, *Diritto e rivoluzione*.

⁹⁶ Cfr. GIUSTINIANO, *Iustiniani Augusti Digesta*. Per la fortuna del Codice di Giustiniano nella storia del diritto mondiale, si veda l'ampia e articolata trattazione di R. ORESTANO, *Introduzione allo studio del diritto romano*, pp. 60-131.

⁹⁷ Il termine *codex*, dall'arcaico *caudex*, significa inizialmente «tronco», «ceppo» e, in un secondo tempo, giunse a indicare ciò che noi oggi definiamo «libro». Nel II-IV secolo d.C., il «codice» va a sostituire il «rotolo» per ragioni di praticità: si trasporta e si maneggia meglio, inoltre permette di aver presenti contemporaneamente più parti del testo. Fin dal V secolo il termine «codice» entra nel linguaggio giuridico, anche grazie all'uso che ne fa Giustiniano, pertanto esso non indica più soltanto una forma editoriale del testo, ma l'area di pertinenza del suo contenuto. Cfr. GIUSTINIANO, *Iustiniani Augusti Digesta*, I, p. XI; F. CORDERO, *Riti e sapienza*, p. 167.

⁹⁸ Per l'importanza dell'antichità e dell'accettazione collettiva di un testo giuridico si veda P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, p. 157. La Chiesa, ritenendosi un'istituzione

diritto mosaico con quello romano e altri cercarono persino di dimostrare l'origine biblica di quest'ultimo, segno dell'importanza che si dava a quella.⁹⁹ Per esempio, Alfredo il Grande¹⁰⁰ (849-899) re dei sassoni dell'Ovest, pose il Decalogo nel preambolo delle leggi che aveva proclamato, riaffermando il valore delle leggi di Mosè e proseguendo con un riassunto degli Atti degli Apostoli. Nel corso dell'XI e del XII secolo importanti mutamenti sociali ed economici resero più complessa la vita delle comunità politiche che, di conseguenza, percepirono come insufficiente la prassi della consuetudine, troppo aderente alla vita locale. Nella società medievale, organizzata in feudi, o comunque in piccole realtà economicamente autosufficienti, ciascun membro ricopriva un ruolo ben definito. Per mantenersi in vita, queste comunità non avevano bisogno di un forte potere politico, poiché ciascun anello dell'ingranaggio poteva sopravvivere solamente grazie all'interdipendenza economica con gli altri. Il diritto, pertanto, esprimeva l'ordine naturale¹⁰¹ delle cose e la norma era il risultato

divina, ha sempre considerato la Sacra Scrittura la vera fonte del diritto, che quindi era *ius divinae constitutionis*. Accanto ad essa sta la *traditio*, cioè la «consuetudine», distinta in *traditio divina*, formata dai precetti trasmessi direttamente da Gesù agli Apostoli, e *traditio humana*, formata dai precetti trasmessi dagli Apostoli alle genti (*apostolica*) e dalle opere dei Padri della Chiesa (*ecclesiastica*). Cfr. F. CALASSO, *Medioevo del diritto*, in particolare pp. 161-179.

⁹⁹ Si veda, per esempio, la *Collatio Mosaicarum et Romanarum legum*, un'operetta del Tardo Impero nel quale l'anonimo autore si sforza di trovare somiglianze tra il diritto romano e quello biblico. Cfr. E. VOLTERRA (ed), *Collatio Mosaicarum*. Edoardo Volterra ricostruisce bene questo momento della storia del diritto che, in seguito alle scoperte archeologiche del XIX secolo, avrà una rinascita nella prima metà del XX secolo, cfr. E. VOLTERRA, *Diritto romano e diritti orientali*.

¹⁰⁰ P. WORMALD, *The Making of English Law*, pp. 416-429.

¹⁰¹ «Naturale ergo ius ab exordio rationalis creaturae incipiens, ut supra dictum est, manet immobile»; GRAZIANO, *Decretum magisteri Gratiani*, c. III, D. VI, p. 11. Strettamente legata a questa concezione del diritto è l'evoluzione del concetto di *aequitas*: all'inizio del Medioevo, ancora impregnata di classicismo, l'*aequitas* è l'«uguaglianza» che informa tutto il diritto positivo. In Giustiniano essa si trasforma in un ideale principio di giustizia umana, composto di elementi giuridici e non giuridici, posta al di sopra dello *ius*, ma tendente a quello. Con Gregorio I, l'*aequitas* è un principio di ordine, governato da una *ratio*, che garantisce il mantenimento della pace e della concordia. L'esito di questo percorso è in Isidoro di Siviglia, che definisce *aequus* colui che è «secundum naturam iustus», dove *secundum naturam* sta per *secundum deum*. Anche per Irnerio, la giustizia è attuazione dell'*aequitas*. L'*aequitas*, in ultima analisi, è l'adeguamento finale di ogni norma umana al volere di Dio, al fine di realizzare la *iustitia* sulla terra. Cfr. F. CALASSO, *Il diritto comune come fatto spirituale*, in particolare pp. 166 ss., e, dello stesso autore, *Medioevo del diritto*, in particolare pp. 331-336, 476-484; P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, pp. 210-214. Per una rassegna di testi, Grossi rimanda al datato E. WOHLHAUPTER, *Aequitas canonica*. Per l'opera di Irnerio, cfr. E. BESTA, *L'opera di Irnerio*; H. FITTING

di un ampio universo di *mores*.¹⁰² L'attività del feudatario (e di qualunque capo politico) consisteva principalmente nell'ordinare il patrimonio consuetudinario proveniente dalla vita stessa, ma non creava lo *ius*:¹⁰³ era la fattualità a generare la validità, non viceversa. La *scientia iuris* era essenzialmente *interpretatio*,¹⁰⁴ cioè ordine giuridico che vive e, lentamente, si sviluppa nella storia. Il termine latino *iurisdictio*, con cui si indicava l'ambito del diritto, consisteva, infatti, nel «dire il diritto»:¹⁰⁵ esso era la manifestazione più alta dell'ordine delle cose in natura.

All'interno di questa visione statica del diritto non c'era posto per le aspirazioni e la realizzazione individuali: in questo contesto sociale e culturale, il diritto non si rivolgeva agli individui presi nella loro singolarità, bensì alla rete dei rapporti cui si accennava prima. In seguito, nel farsi più complessa, la struttura sociale

(ed), *Quaestiones de iuris*. Per il concetto di *aequitas*, cfr. la voce «Equità canonica», curata da P. FEDELE, in *Enciclopedia del diritto*, XV.

¹⁰² *Mos*, il costume, era espressione della coscienza popolare, che si traduceva in modo immediato nella consuetudine. Se, invece, era mediata dalla scrittura, diveniva *legge*. Tutto lo *ius humanum*, quindi, aveva la sua origine nella *consuetudo*.

¹⁰³ L'etimologia di *ius* è dubbia: probabilmente in origine il suo significato era legato al volere o potere divino. Non sappiamo quale fu la sua evoluzione, senza dubbio in direzione laica, né perché andò a contrapporsi a *fas*, il diritto divino. *Ius* mantenne il significato di «potere» e «volere» e designava sia il diritto oggettivo (la norma), sia quello soggettivo (la facoltà di agire), mentre i suoi derivati esprimevano la conformità allo *ius*, cioè alla norma positiva. Cfr. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*; F. MAROI, *Elementi religiosi*, pp. 89 ss.

¹⁰⁴ Espressa in questo modo, potrebbe sembrare che l'*interpretatio* fosse qualcosa di astratto: in realtà, i medievali distinguevano l'*interpretatio* del principe da quella del giudice. La prima era un'espressione generale della consuetudine, la seconda, invece, era limitata alle parti della controversia. Direi che è proprio nella distinzione fra le due, ma anche nella loro relazione, che il diritto consuetudinario riesce ad essere un riflesso veritiero della realtà esistente. Cfr. E. BETTI, *Interpretazioni della legge*, pp. 225-231; un testo datato, ma meritorio è quello di B. BRUGI, *I glossatori*; si veda anche V. CRESCENZI, *Problemi dell'«interpretatio»*, e, dello stesso autore, *Linguaggio scientifico e terminologia giuridica*; R. ORESTANO, *Introduzione allo studio del diritto romano*, pp. 51-131. Non si conosce con certezza l'etimologia della parola «interpretatio», ma si sa che essa ha sempre indicato colui che svolgeva la funzione di mediatore degli eventi (ma anche di testi, discorsi, volontà) ed era capace di darne una spiegazione oppure la funzione di traduttore da una lingua all'altra, cfr. A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 320.

¹⁰⁵ Il termine «diritto» deriva dal latino medievale *directum*, che indica appunto una direzione: «la qualità che l'azione del dirigere conferisce all'oggetto sul quale essa si esplica, ossia la qualità dell'essere *diretto*» (W. CESARINI-SFORZA, «*Ius*» e «*directum*»). Questo cambiamento linguistico ne esprime uno concettuale ben più profondo: il diritto non è un volere o un potere che deriva da una fonte divina, bensì «conformità a un ideale di giustizia», la cui più alta espressione è la volontà di Dio. Cfr. anche E. CORTESE, *La norma giuridica*, I; P. COSTA, *Iurisdictio*; R. WEIGAND, *Die Naturrechtslehre der Legisten*.

cominciò ad aver bisogno di ordine, di un ordine giuridico. È in questo contesto che inizia il processo di formazione del diritto moderno nel quale il *Dictatus Papae* (1074-1075) di Gregorio VII (1073-1085) rivestì enorme importanza: attraverso di esso si fece strada l'idea di un ordinamento politico che non pretendeva più di essere una lettura oggettiva della realtà e nel quale la vita pubblica si fondava su principi proclamati e riconosciuti.¹⁰⁶ Secondo alcuni studiosi, il Pontefice fu il primo sovrano ad avere coscienza del proprio potere assoluto, spirituale e politico, anche se le sfere di esercizio non coincidevano del tutto.¹⁰⁷

d. La formazione del diritto moderno: dal diritto ecclesiastico al diritto civile

Il processo di formazione del diritto moderno è stato lungo: è iniziato con le raccolte di documenti ecclesiastici e successivamente è stato integrato da raccolte di diritto civile. La prima raccolta di documenti ecclesiastici, che poi confluirà in raccolte più organiche, risale al III e IV secolo, *Canones et constitutiones apostolorum*.¹⁰⁸ A questa si uniranno, in un secondo momento,

¹⁰⁶ Per le fonti medievali del diritto e la sua evoluzione, cfr. F. CALASSO, *Medioevo del diritto*. Per il ruolo del papato nella nascita del diritto e dello Stato moderni cfr. P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, in particolare pp. 127-163. Prodi si sofferma, da un lato, sulla contraddizione interna al potere papale, cioè alla duplice funzione di sovrano temporale (locale) e spirituale (universale); dall'altro, polemizza con la storiografia moderna, che troppo spesso dimentica o ridimensiona notevolmente il ruolo del papato nel processo di formazione della modernità politica.

¹⁰⁷ In un momento in cui la Chiesa aveva la necessità di recuperare l'integrità spirituale perduta a causa della troppa influenza che il potere laico dello Stato esercitava sulle cose della Chiesa, lo scontro politico fu inevitabile. Gregorio VII scrisse il *Dictatus Papae* con lo scopo di arginare il potere dell'Imperatore. Esso era formato da 27 proposizioni, nelle quali venivano stabilite le prerogative del Pontefice Romano per rafforzarne l'autorità e limitare le occasioni di corruzione del clero. La conseguenza politica della restaurazione spirituale attuata dal Pontefice fu l'accrescimento del proprio potere politico. Cfr. E. CASPAR (ed), *Epistolae selecte*, lettera n. 55, pp. 201-208.

¹⁰⁸ Per la ricostruzione delle fonti del diritto canonico cfr. A. STICKLER, *Historia Iuris Canonici Latini*; F. CALASSO, *Medioevo del diritto*, pp. 171-174. Secondo l'etimologia di Isidoro, κανών è la «misura lineare», che per traslato significa «regola». Questo termine subì ulteriori specificazioni a seconda se la sua fonte era il Papa o i Concili. Nel primo caso esso viene sostituito da termini provenienti dal diritto romano: *constitutiones*, *edicta*, *rescripta*, *decreta*, *epistolae decretali*; nel secondo andò a indicare gli *statuta conciliorum*, cioè le norme approvate nei concili, suddivisi a loro volta in ecumenici e locali a seconda della provenienza dei vescovi che vi partecipavano. In realtà, oltre al Papa e ai concili, vi era un'altra fonte del diritto, la *lex naturae*. Essa, però, non crea *constitutio*, ma si esprime nell'*instinctu naturae* che Dio ha impresso nella natura umana. Il diritto è quindi composto

il *Liber Extra* in 5 libri (1234) di Gregorio IX, il *Sextus*¹⁰⁹ di Bonifacio VIII (1298), le *Clementine* di Clemente V (1314) e le *Extravagantes* di Giovanni XXII (1317). Tutte insieme formeranno il *Corpus Iuris Canonici*,¹¹⁰ che fino al 1865 ebbe autorità di legge anche nei tribunali laici,¹¹¹ anche se la Chiesa fu l'ultimo dei grandi ordinamenti a darsi un codice. Il *Corpus Iuris Canonici* era composto dallo *jus canonicum*, comprendente i primi testi e canoni, e dallo *jus novum*, formato dalla legislazione e dalle decisioni contemporanee: l'antico veniva mantenuto accanto al nuovo. Le decretali pontificie che alimentarono il diritto canonico dal XII secolo in poi, erano semplicemente delle decisioni sulle controversie prese dalla corte pontificia, senza alcuna pretesa di ordine e di coerenza:

«Le discordanze non sono lacerazioni della tunica inconsueta della Chiesa, non sono frutto della bizzarria di Pontefici, Padri, giudici, dottori; sono, al contrario, il naturale atteggiarsi di un diritto che è per sua indole e natura plasticissimo perché umanissimo, che malamente si presta ad essere ridotto

dallo *ius divinum naturale* e dalla *traditio apostolica*, cioè lo *ius divinum positivum*. Cfr. ISIDORO, *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, Tomo I, Libro V, II.

¹⁰⁹ Il nome *Liber sextus* stava a indicare che esso era il proseguimento dei cinque libri delle *Decretales Gregorii IX*. In realtà, l'opera commissionata da Bonifacio VIII era anch'essa suddivisa in cinque libri e conteneva le decretali pontificie degli anni 1239-1298, i canoni I e II del Concilio di Lione (del 1245 e del 1274) e 88 *regulae iuris*. Quanto all'opera di Gregorio IX, non era ricompreso in quella voluta da Bonifacio VIII, pertanto doveva considerarsi abrogata.

¹¹⁰ La prima pubblicazione del *Corpus Iuris Canonici* risale al 1500 e fu curata da Giovanni Chappuis. In seguito, fu più volte perfezionato, ma le discordanze del testo erano ancora tali che Papa Pio V istituì, nel 1558, una commissione di 35 *Correctores romani* per fissare un testo definitivo. Il testo, approvato nel 1580 con la bolla *Cum pro munere*, venne pubblicato a Roma nel 1582. Il termine *corpus* indica l'elaborazione di un sistema internamente organico e fu utilizzato già dall'imperatore Giustiniano: «*Vox Corpus* in genere designat collectionem documentorum; *Corpus Iuris* in specie collectionem documentorum iuris eamque aliquomodo completam, auctoritate legali vel saltem receptione communi, et relativa quidem, ornatam. Propterea vox tandem aliquando summam collectionum, quae ius universale vigens continent, sicut totum ius vigens ipsum significare potest»; A. STICKLER, *Historia Iuris Canonici Latini*, p. 273.

¹¹¹ Qui occorre forse fare una precisazione: il diritto canonico non ha mai voluto regolare da solo la condotta umana, ma soltanto quegli aspetti dell'agire che fanno parte della vita spirituale, della coscienza e della fede, lasciando al diritto civile la competenza dei «negozi» umani: *kanōn* si è sempre contrapposto a *nomos*, la regola della comunità civile. Questa distinzione delle competenze, tuttavia, non poteva essere netta perché la vita umana non può essere divisa in modo rigido. Ne consegue che diritto civile e diritto ecclesiastico sono rimasti uniti non per scelta, ma per l'impossibilità di dividere il temporale dallo spirituale. Cfr. F. CALASSO, *Medioevo del diritto*; P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*.

in norme rigide ed astratte tant'è vero che per mille anni era consistito in un accumulo ininterrotto di soluzioni pratiche, che sopporta male l'intelaiatura di una codificazione».¹¹²

Nel corso di questo lungo processo, inizialmente i canonisti si limitarono a riconciliare le decretali che erano fra loro in contraddizione: il fattore che, alla lunga, rese inservibili le loro raccolte fu la mancanza di consapevolezza dei cambiamenti sociali, economici e politici che si stavano verificando e che esigevano una razionalità fino ad allora inconcepibile. La prima vera organizzazione sistematica fu fatta dopo che Graziano¹¹³ introdusse il concetto di gerarchia delle fonti del diritto nel suo *Concordanza dei canoni discordanti* (1140 ca). Essa fu possibile perché il *Corpus Iuris Civilis* di Giustiniano era stato assimilato dalla Chiesa. I cristiani, infatti, fin dalle origini, erano vissuti in società organizzate secondo il diritto romano e questo, inevitabilmente, era entrato a far parte della vita della Chiesa.¹¹⁴ Il Decreto di Graziano fece suo il metodo del *Corpus* giustiniano e lo mise in pratica attraverso riferimenti diretti ai testi di diritto romano. Nel fare tutto ciò, il merito di Graziano fu l'aver intuito la necessità di separare il diritto canonico dalla teologia, e in questo non ebbe modelli o esempi da seguire. In essa egli sosteneva che, in caso di conflitto, doveva essere adottato il criterio seguente, in ordine di supremazia: diritto divino, diritto naturale, leggi scritte, consuetudine, a sua volta giudicata «ragionevole» o «irragionevole».¹¹⁵ Nella gerarchia dei principi legislatori, l'idea di fondo consisteva nel distinguere ciò che è eterno e intoccabile, anche per mano del Pontefice, da ciò che è transeunte e adattabile. In seguito, durante la Riforma Protestante, al fine di arginare il potere papale, i protestanti insistettero sull'importanza delle fonti bibliche in ambito giuridico:

¹¹² P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, p. 120. Per una introduzione generale alla storia del diritto canonico, cfr. G. LE BRAS, *La Chiesa del diritto*; di particolare interesse e ricca di spirito innovativo è l'opera di P. FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*.

¹¹³ Cfr. F. CALASSO, *Medioevo del diritto*, pp. 393-399. Per l'influenza del diritto romano nell'opera di Graziano, cfr. GIUSTINIANO, *Iustiniani Augusti Digesta*, pp. XVII-XVIII.

¹¹⁴ «Ex natura rerum igitur, deinde certe sub influxu iuris civilis, eius scl. Collectionis completæ i. e. *Corporis iuris civilis*, a Justiniano imperatore adornati, collectiones iuris canonici, quæ ius universale vigens continebant et ex parte autentica erant, *Corpus Iuris* sunt vocatæ. In quo *Corpore Decretum Gratiani Digestis* æquiparatur, *Liber Extra Codici, Liber Sextus et Clementinae Novelli*»; A. STICKLER, *Historia Iuris Canonici Latini*, p. 273.

¹¹⁵ GRAZIANO, *Decretum magisteri Gratiani*, c. I-VIII, D. I, p. 1.

la legge divina doveva essere considerata superiore rispetto alle altre fonti del diritto.

e. La funzione del Decalogo nell'evoluzione del diritto occidentale

In questo contesto, il Decalogo ebbe un certo successo se Calvino (1509-1564), nel suo tentativo di costruzione della città perfetta, chiese ai ginevrini di giurare di osservarne il contenuto.¹¹⁶ Da parte cattolica, non si poté rinunciare alle fonti bibliche, ma esse furono filtrate dai decreti promulgati dal Concilio di Trento (1545-1563),¹¹⁷ adottati anche dalla Repubblica di Venezia, dal duca di Savoia e da Filippo II di Spagna.¹¹⁸ Il Decalogo costituì un importante punto di riferimento per l'etica cristiana di questi anni, sia da parte cattolica, sia da parte protestante, infatti andò

¹¹⁶ «Non sarà fuori luogo inserire a questo punto i dieci comandamenti della Legge con un breve commento che chiarirà meglio quanto già è stato detto, vale a dire che il servizio stabilito da Dio un tempo rimane in vigore per sempre, e gli Ebrei non sono stati solo istruiti riguardo al giusto modo di servire Dio, ma, avendo constatato la propria incapacità ad osservare i comandamenti ricevuti, sono stati anche umiliati e spaventati dal pensiero del giudice, essendo così condotti, come per necessità, al mediatore»; G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, I, p. 486; cfr. G. TOURN, *Giovanni Calvino*. L'autore sottolinea il carattere pubblico della religiosità del singolo nell'Europa del Cinquecento, ma anche la peculiarità della posizione dei «riformatori» (il termine è ottocentesco) impegnati a far sottoscrivere la confessione di fede ad ogni singolo cittadino: «non è sufficiente, a loro avviso, che la città sia cristiana a livello istituzionale: per far parte a pieno titolo della comunità di Ginevra, ogni abitante dev'essere consapevole di ciò in cui crede» (p. 38). La letteratura su Calvino è molto vasta, pertanto mi limito a segnalare uno studio divenuto classico e ancora utile: A. BIÉLER, *La pensée économique*; A.E. MCGRATH, *Giovanni Calvino*. Per l'influenza del protestantesimo nella modernità, cfr. *Modernità, politica e protestantesimo*; P. BENEDICT, *Christ's Churches Purely Reformed*.

¹¹⁷ La questione dell'influenza del Tridentino sulla genesi del diritto moderno è molto complessa, cfr. P. PRODI, *Note sul problema della genesi del diritto*. L'influenza del *Corpus Iuris Civilis* di Giustiniano si fece sentire nelle opere prodotte nel periodo della Riforma, sia nel metodo di composizione, sia nei contenuti. Nello stesso tempo, l'interpretazione del diritto romano venne a sua volta influenzata dai nuovi principi filosofici legati allo sviluppo dell'individualismo. La rielaborazione del diritto non fu soltanto un fatto teorico, ma avvenne in relazione (e di conseguenza) ad avvenimenti che sconvolsero il mondo allora conosciuto e il suo ordinamento, ovvero: la scoperta delle Americhe, la circumnavigazione del globo, i nuovi studi scientifici ecc. Attraverso questo processo di ripensamento generale si arriverà poco dopo all'Illuminismo giuridico e alla Scuola del Diritto Naturale, cfr. GIUSTINIANO, *Iustiniani Augusti Digesta*, pp. XX-XXI.

¹¹⁸ Il Libro dell'Esodo è entrato in molti modi e in molti contesti a far parte della storia profana dell'Occidente. Alcuni degli autori già ricordati ne hanno messo in luce l'uso: M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*; C. CHERRY (ed), *God's New Israel*, p. 65; J. SEVERINO CROATTO, *Exodus*. Per l'influenza che la rivoluzione pontificia ha esercitato sulla nascita dello Stato giuridico moderno, cfr. H. BERMAN, *Diritto e rivoluzione*.

gradualmente a sostituire la logica dei Sette Peccati capitali che era stata tipica dell'età medievale.¹¹⁹ Se, infatti, tra il XIII e il XIV secolo la dottrina dei Sette Peccati era dominante nella pratica del sacramento della penitenza, successivamente il Decalogo divenne l'unico strumento per sapere cosa Dio volesse o cosa proibisse: l'etica era materia di fede, non di ragione.¹²⁰ Fu negli anni subito precedenti la Riforma e poi, in modo più deciso, in quelli della Controriforma, che il Decalogo si trasformò in un rigido sistema normativo e venne adottato per l'educazione dei fanciulli, sia dai luterani, sia dai cattolici tramite il catechismo tridentino.¹²¹ Negli stessi anni, il Decalogo ebbe anche una sua traduzione politica: Jean Bodin, formatosi con la tradizione gersoniana dei comandamenti,

¹¹⁹ La fortuna del Decalogo ebbe inizio con Agostino, ma fino al XIII secolo non riuscì a prevalere sulla logica dei Sette Peccati, cioè fino a quando ad occuparsene non furono i teologi scolastici. A ostacolare questo processo fu la pratica del sacramento della penitenza, che si basava sullo schema dei peccati. Negli anni della Riforma, però, si diede maggiore importanza alle offese a Dio, il Decalogo costituì in questo senso una valida alternativa e Bossy non esita a definirne «rivoluzionarie» le conseguenze. Cfr. J. Bossy, *L'Occidente cristiano*, in particolare pp. 42-50 per la sostituzione dei Setti Peccati con il Decalogo, e pp. 137-179 per il credo della Chiesa riformata; cfr. anche, dello stesso autore, *Aritmetica morale*.

¹²⁰ F. C. CLOPSTON, *A History of Philosophy*, II, pp. 545-550.

¹²¹ Il processo che conferì maggiore importanza al Decalogo conobbe il suo apice negli anni subito precedenti la Riforma, grazie alla figura di Jean Gerson, allievo del cardinale Pierre d'Ailly, che aveva accolto la dottrina di Ockham nella facoltà di teologia di Parigi. La dottrina di Ockham faceva del Decalogo l'unico codice morale che esprimeva la volontà di Dio (e non più la legge naturale), e Gerson ne fece, a sua volta, il nucleo dell'etica cristiana, scrivendo commentari su di esso anche in lingua volgare. L'accento venne posto sull'adorazione che il credente deve a Dio, attraverso il rispetto dei suoi comandamenti. Cfr. J. GERSON, *Euvres complètes*. Negli anni della Riforma e della Controriforma, il Decalogo fu accolto dai cattolici e dai protestanti come strumento educativo, in particolare nella prassi catechetica, cfr. *Catechismo romano del Concilio di Trento*, Parte III. Il primo catechismo di Lutero, il *Piccolo catechismo*, risale al 1529 ed era strutturato come un dialogo tra padre e figlio. A questo seguirono quelli della tradizione ginevrina: *Formulare d'instruire les enfants en la Chrétienté* di Calvino (1541) e il *Catechismo di Heidelberg* (1563). La parola «catechismo» indicava in origine un esorcismo che precedeva il battesimo, successivamente si trasformò in una serie di insegnamenti che lo seguivano. Esso fu, fin dall'inizio, legato all'ambiente parrocchiale e familiare, in quanto prassi educativa, che consisteva essenzialmente nell'imparare a memoria gli obblighi assunti al momento del battesimo. Per questo in esso si dava molta importanza all'obbedienza dovuta ai genitori, in quanto educatori che tramandavano la parola di Dio. Il binomio catechismo-educazione favorì la riscoperta dell'infanzia, la cui idea di fondo consisteva di una domanda retorica, ovvero: come è possibile onorare Dio, che non vediamo, se non siamo capaci di onorare i nostri genitori che vediamo ogni giorno? Cfr. Ph. ARIÈS, *Padri e figli nell'Europa*. Il catechismo, sia nella Chiesa riformata, sia in quella cattolica, comprendeva le preghiere, il Credo e i Dieci Comandamenti, ma cambiava l'oggetto sul quale veniva posto l'accento: i riformati lo ponevano sui Comandamenti, i cattolici sul Credo, avendo entrambi come obiettivo quello di instillare nei fedeli l'obbedienza a Dio.

elaborò la sua *république* sul modello di una legge moralmente imperativa, retta da un unico e incontrastato sovrano.¹²²

f. La nascita dei sistemi normativi

Grazie alle trasformazioni sociali¹²³ e all'approfondirsi della scienza giuridica, il diritto, per avere forza vincolante, venne trasformato in un organismo in se stesso coerente e privato di qualsiasi contraddizione interna. Il metodo adottato fu analogo a quello delle scienze naturali: al particolarismo giuridico si contrapposero gli schemi razionali ordinanti, in grado di contenere i crescenti traffici economici di una società che sembrava poter dilatare a dismisura i propri confini. Ciò fu possibile allorché il diritto rinunciò alla pretesa di esprimere l'ordinamento naturale del mondo e maturò la necessità di schemi formali, capaci di orientare la realtà. In tal modo il diritto smise di essere qualcosa di immediato per diventare qualcosa di «pensato».¹²⁴ Le raccolte giuridiche non svolsero più il ruolo di strumenti di consultazione e si trasformarono in sistemi normativi. In questo passaggio, secondo Hannah Arendt, essi persero gradualmente di vista il loro scopo principale, cioè quello di garantire la libertà dei cittadini: «tutta l'età moderna ha distinto la libertà dalla politica».¹²⁵

¹²² Così J. BOSSY, *Aritmetica della morale*, p. 114. Cfr. J. BODIN, *I sei libri dello Stato*. Il risalto che Bodin diede alla legge di Dio fece persino sospettare una sua conversione dal cattolicesimo all'ebraismo e nell'opera citata il Decalogo – secondo l'interpretazione catechetica di quegli anni – è chiaramente il modello di un regime assoluto, preceduto da un patto, nel quale la sovranità appartiene sempre a Dio. Per evitare altre accuse, in anni in cui le guerre di religione avevano già mietuto molte vittime, il filosofo francese si guardò bene dal segnalare esplicitamente che il modello di riferimento della sua teoria politica fosse proprio il Decalogo, cioè una legge di Dio data agli ebrei. Cfr. J. BOSSY, *Dalla comunità all'individuo*, pp. 114-115. Per il pensiero politico di J. Bodin è ancora valido lo studio di P. MESNARD, *L'Essor de la Philosophie Politique*, pp. 473-546, che colloca il pensiero di Bodin all'interno di un complesso orizzonte socio-culturale del XVI secolo. Studi più recenti sono: D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità*; A.M. LAZZARINO DEL GROSSO, *La «Respublica Hebraeorum»*; P. GROSSI, *Mitologie giuridiche*; C. VIVANTI, *Lotta politica e pace religiosa*; Y.C. ZARKA (ed), *Jean Bodin*.

¹²³ Cfr. J. HEERS, *L'Occidente nel XIV e XV secolo*.

¹²⁴ In quest'epoca di transizione fra il Trecento e il Seicento, anche la riflessione scientifica e la produzione artistica (letteraria e figurativa) si soffermano sul ruolo dei sensi e dell'immaginazione. L'idea di fondo è che la realtà sia divenuta improvvisamente inaccessibile in modo immediato e che la contingenza sia caratterizzata da qualcosa di sfuggente che solo la razionalità è in grado di cogliere e usare. Per un'analisi del Rinascimento politico cfr. G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione*, pp. 69-73.

¹²⁵ H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, p. 202.

La conseguenza di questo cambiamento consiste nel fatto che coloro che governano non hanno più la pretesa di essere gli interpreti di un ordine naturale e statico, ma sono consapevoli di dover organizzare una realtà complessa che di per sé sarebbe inintelligibile, favorendo così quel processo di mobilità sociale prima inconcepibile. Da una prospettiva medievale, con l'età moderna la scena politica diventa «artificiale»: tra ordine cosmico e ordinamento politico non c'è più alcuna analogia e quest'ultimo si trasforma essenzialmente in «convenzione». Al contrario, da una prospettiva moderna, il diritto medievale, con la sua pretesa di aderenza al reale, costituiva un impedimento all'evoluzione sociale, politica ed economica. Questi cambiamenti, insieme alle guerre di religione, hanno stimolato la ricerca di fonti del diritto diverse dalla tradizione religiosa. La norma giuridica viene così interpretata a partire dal suo distacco dai fondamenti metafisici, naturali e storici, nel senso di insieme di esperienze di una comunità, a favore di una maggiore razionalità.¹²⁶

Il diritto, che prima era ritenuto vero, nel senso di aderente al reale, ora crea lui stesso la realtà. L'esperienza, come origine del diritto, lascia il posto alla teorizzazione astratta: i contenuti della prima vengono sostituiti dalla riflessione razionale sui principi fondativi. Ciò che prima veniva interpretato come manifestazione della natura – e quindi come qualcosa di ineludibile – oppure come risultato di un processo storico, sociale e politico altrettanto necessario e capace di rendere intelligibile la realtà, con

¹²⁶ Per il processo di secolarizzazione della norma nell'ambito della riflessione occidentale, cfr. G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione*, in particolare pp. 70-78. L'autore propone un'analisi della genealogia del moderno concetto di norma come congenitamente conflittuale. Con l'espressione «secolarizzazione della norma» egli intende un processo di progressive scissioni: quella dello Stato-macchina nei confronti del teleologismo della causa finale; quella dello Stato democratico contemporaneo rispetto a ogni fondamento sostanziale. Questa conflittualità, però, non va intesa come risultato, bensì come implicita al razionalismo occidentale. La domanda alla quale bisogna rispondere è come mai queste scissioni congenite stiano emergendo solo negli ultimi due secoli. Marramao risponde attraverso l'analisi di due variazioni che l'uomo attua nel suo stare al mondo: la prima consiste nello spostarsi dalla Natura alla storia, cioè dallo spazio al tempo; la seconda consiste nel ripensare l'attuazione della storia come progetto. L'uomo non vive più nel mondo naturale, ma in una prospettiva temporale rivolta al futuro. Non dominano più le categorie di ordine e natura, ma quelle di progresso e rivoluzione. È intrinseca a questa elaborazione l'idea che con la modernità si entra in una prospettiva possibilista: con storia non si intende più ciò che è stato, ma ciò che potrebbe essere (o che si vorrebbe che fosse). Ci si rivolge al passato solo per concettualizzarlo in termini di «filosofia della storia», ma si guarda al futuro senza la categoria della necessità, quindi per crearlo, o, quanto meno, manipolarlo. La nuova edizione del testo non cambia questa prospettiva.

l'età moderna viene sostituito da principi che devono dare forma alla realtà e ai quali l'azione deve adeguarsi. *Iurisdictio* diviene «giurisdizione», cioè «creazione del diritto»: dal Cinquecento in poi il sovrano non si limita a esplicitare le leggi naturali, ma diviene creatore del diritto. Quest'ultimo non è più la chiave di lettura, per quanto coercitiva, della realtà, ma *instrumentum regni*, subordinato al politico e separato dal sociale. Se il diritto medievale si considerava interpretazione dell'esistente, quello moderno va pensato fondamentalmente come riflessione razionale, come un *a priori*, capace di interrogare la realtà prima ancora di rispondere ai suoi quesiti. Se il primo, con la propria staticità, non favoriva i cambiamenti sociali, il secondo non smette di fare i conti con la complessità del reale,¹²⁷ ma per entrambi il rapporto con l'esistente rimane difficile e ambiguo. L'apertura del diritto medievale che, tra pretesa di aderenza al reale e insufficienza di razionalità si riteneva capace di comprendere la realtà in tutte le sue sfaccettature, con il divenire di una società più complessa¹²⁸ è gradualmente mutato in un diritto che, da un lato, trasforma la razionalità in pretesa di esaustività e in giudice dell'esistente: solo ciò che da essa è contemplato esiste veramente, per il resto non c'è posto, se non a prezzo di un'ulteriore complicazione del diritto stesso. Dall'altro, questo diritto è propriamente tale solo per chi lo ha stabilito e vi riconosce un senso, mentre per tutti gli altri rimane un che di formale, se non anche di violento.¹²⁹

¹²⁷ Cfr. S. RODOTÀ, *Un codice per l'Europa?*, in particolare pp. 548-550; N. LIPARI, *Le fonti del diritto*.

¹²⁸ La complessità della società moderna ha dato luogo a diversi cambiamenti: non solo ha reso insufficiente la consuetudine per il mantenimento dell'ordine sociale, ma ha offerto al singolo individuo la possibilità di cambiare i gruppi sociali di riferimento e il proprio ruolo nella società. Cfr. R. DAHRENDORF, *Il conflitto sociale*. I riferimenti teorici di Dahrendorf sono Kant e Keynes: dal primo riprende l'idea della «socievolezza insocievole»; dal secondo, la necessità che la vita economica debba essere regolata al fine di garantire lavoro e una più razionale distribuzione delle ricchezze. Per quanto concerne l'ordinamento politico, Dahrendorf non vuole i sistemi – neanche quello liberale di Hayek – poiché la loro pretesa di compiutezza degenera facilmente in totalitarismo. Il suo modello di società è quella aperta di Popper. Cfr. R. DAHRENDORF, *Riflessioni sulla rivoluzione*.

¹²⁹ «Una legge può esistere solo per chi l'ha stabilita o ha contribuito a farlo; per chiunque altro essa è comandamento oppure ordine»; J. FRÖBEL, *System der sozialen Politik*, citato in J. HABERMAS, *Diritto, morale, politica*, p. 85. Il pericolo dell'astrazione consiste nella divaricazione tra volontà del popolo e legge, mentre quest'ultima dovrebbe essere il più possibile espressione della prima. Questa divaricazione fa sì che chi è destinato solo ad obbedire, non senta come propria la legge e ne metta in discussione la giustizia e la forza vincolante. Nel mancato riconoscimento della legge come espressione del proprio

È chiaro che il diritto moderno presume che gli individui interagiscano con criteri diversi da quelli statuiti dal riconoscimento di una gerarchia consolidata e dal senso di appartenenza ad una comunità circoscritta. La supremazia del diritto diviene possibile allorché la religione, in seguito alle guerre fatte in nome della fede, perde la sua capacità di unire la società. Lo si nota anche nel pensiero spinoziano, nel quale non è più la fede a fornire la base della struttura sociale, ma la ragione.¹³⁰

g. Conflitto di interpretazione fra l'antica memoria storica e il moderno testo normativo

Al di là delle valutazioni circa l'evoluzione del diritto, è importante riconoscere che la nuova concezione dell'ordinamento

diritto, si consuma la profonda cesura tra il cittadino e l'istituzione fino al punto che, paradossalmente, il primo individua nella seconda il proprio nemico.

¹³⁰ In questo processo di laicizzazione del diritto, due sono i pensatori di riferimento: Grotius e Spinoza. Il primo segna il compimento della teoria giuridica che si è costituita nel XIV secolo e ha continuato a svilupparsi per tutto il Rinascimento e, contemporaneamente, attinge alla teologia giuridica della seconda scolastica: «la seconda scolastica e l'umanesimo giuridico sono le due fonti del pensiero giuridico moderno. Al termine di tutte e due c'è Grozio, il fondatore della scuola moderna del diritto naturale, di cui noi siamo gli eredi. Direi che la giurisprudenza umanista conduce contemporaneamente alla perdita di questa nozione precisa del diritto – e della nozione di giustizia in senso stretto – che Aristotele aveva definito e sulla quale si era costruito il diritto romano classico»; M. VILLEY, *Déformations de la philosophie du droit*, p. 212. Cfr. H. GROTIUS, *I fondamenti del diritto*. Le fonti del diritto naturale, secondo Grotius, sono la socievolezza naturale e la ragione: «Il diritto naturale consiste in certi principi della retta ragione (*dictatum recate rationis*), che ci fanno conoscere che un'azione è moralmente onesta o disonesta, secondo la convenienza o il disaccordo necessari in cui si trova con una natura razionale» (§ 8, pp. 383-384). Tuttavia Grotius non rinuncia al fondamento teologico del diritto naturale: «E questa è appunto un'origine altra del diritto oltre a quella naturale, appunto proveniente dalla libera volontà di Dio, alla quale il nostro stesso intelletto ci prescrive in modo irrefragabile che dobbiamo sottoporci. Ma anche quello stesso diritto naturale, di cui stiamo trattando, sia quello sociale, sia quello che più ampiamente viene chiamato così, sebbene fluisca da principi interni all'uomo (*ex principiis homini internis*), tuttavia può essere ascritto a merito di Dio, in quanto egli stesso volle che tali principi esistessero in noi» (§ 12, pp. 387-389). Per quanto riguarda la teoria sociale di Spinoza, il primato della ragione è indiscutibile, lo abbiamo visto anche a proposito dell'analisi critica al testo biblico. Il diritto naturale consiste nella facoltà umana di ragionare e di giudicare intorno a qualsiasi argomento (cfr. *TTP*, cap. XX), in tal modo Spinoza reagisce a due pericoli: il fanatismo religioso e il dispotismo politico. La legittimità della ragione deriva direttamente da Dio e tramite essa l'uomo è in grado di comprendere che è preferibile non cedere agli appetiti istintuali e organizzarsi con i suoi simili in una vita comunitaria di collaborazione. Il patto attraverso il quale nasce la società è fondato, pertanto, non sulla condivisione di una fede, ma sull'utilità che la ragione ha prospettato. Tornerò su questo punto a proposito del contrattualismo moderno (cfr. *infra*, cap. IV, § 1).

giuridico venne proiettata a ritroso non solo sul Decalogo, ma su tutto il Pentateuco. Con l'età moderna si sottolineò la funzione normativa del *debarîm* – e più in generale delle raccolte legislative contenute nel Pentateuco – mentre divenne secondario il fatto che essi fossero parte di una precisa situazione storica e il risultato di un cammino di liberazione compiuto insieme a Dio. Secondo la gerarchia dei principi del diritto, i *debarîm* andavano compresi come statica legge divina, contraddicendo così la stessa vitalità interna al testo biblico. La memoria storica si trasformò in testo normativo posto fuori del tempo. Ci si concentrò sui contenuti della legge biblica, ma si tralasciarono le cause e le modalità della sua statuizione, rendendola in tal modo vulnerabile a numerosi fraintendimenti. Il diritto moderno non ha smesso di riflettere su quello biblico, ma lo fa ovviamente a modo proprio, sottolineando quegli aspetti che più sembrano interloquire con il presente.

Come dicevo all'inizio di questo *excursus*, lo sguardo retrospettivo dice molto più del presente che non del passato. Lo sforzo che vorrei invece fare ora consiste nel mettere in luce l'irriducibile alterità di quel passato, e ciò non potrà attuarsi che in modo problematico. Nel corso del suo processo di formazione, il diritto ha conservato i contenuti delle fonti bibliche, ma a volte ne ha piegato il senso alle proprie esigenze, lasciando da parte il percorso che ne ha permesso la formazione. Per il Decalogo, ciò ha significato l'essere compreso in modo unilaterale in termini di un'etica deontologica: esso è divenuto un elenco di norme, di imperativi, a scapito del dinamismo originario. Nella misura in cui esso era considerato criterio orientativo, traccia dell'agire umano, era caratterizzato da un certo dinamismo, cioè dal fatto che l'uomo poteva usarlo come criterio per valutare le proprie azioni ed elaborare norme adeguate alle esigenze del caso. Nel momento in cui Es 20,1-17 viene interpretato semplicemente come un elenco di norme, non è più strumento di libertà, ma di costrizione. Si trasforma in limite. Ricordare le ragioni che hanno permesso la redazione di questo testo e il suo inserimento in un preciso contesto letterario, vuole essere un modo per ridimensionare interpretazioni più recenti, che si soffermano soltanto su uno dei suoi aspetti e ne tralasciano altri ugualmente importanti. Del resto, ad ampliare la nostra prospettiva non è quanto ci sembra noto e decifrabile nel testo che stiamo esaminando, ma ciò che in esso riesce a sorprenderci.

Il moderno pensiero giuridico si è formato in relazione alla riflessione di Kant ed è questa l'eredità che accompagna il nostro sguardo ogni volta che ci confrontiamo con un testo legislativo. Il filosofo tedesco distingueva etica e diritto,¹³¹ l'una autonoma, cioè proveniente dall'interno del soggetto, l'altro eteronomo, cioè proveniente dall'esterno. In linea generale possiamo affermare che, pur con molti problemi, si tratta di una distinzione acquisita, il che non significa che sia condivisa da tutti e operi in maniera indisturbata. Se, però, ci rivolgiamo al Decalogo con questa prospettiva, constatiamo che esso non distingue la sfera legale da quella religiosa, anzi la prima dipende fortemente dalla seconda. Ciò avviene perché il contesto culturale all'interno del quale ha avuto la sua genesi era completamente diverso da quello in cui Kant elaborava le sue riflessioni. E ancora, la fiducia che Kant ripone nella ragione,¹³² lo induce a ritenere che grazie ad essa l'interiorità soggettiva e l'esteriorità del diritto giungeranno ad elaborare gli stessi contenuti e che l'unica differenza sarà nei motivi che inducono ad adempiere le loro norme.¹³³ Il soggetto morale kantiano è essenzialmente un agente razionale, mentre i contenuti garantiscono la vicinanza di etica e diritto. Alcuni suoi interpreti, insistendo sulla diversità della motivazione, hanno scisso in maniera irrecuperabile etica e diritto e, per risolvere questo problema, hanno radicalizzato due aspetti del pensiero morale di Kant, la coercizione e l'imperativo. Con questa mossa, la motivazione viene lasciata in secondo piano e, nello stesso tempo, viene accentuato il formalismo dell'azione morale: non importa quali siano le intenzioni del soggetto agente, l'importante è che l'azione sia conforme alla norma etica/giuridica. Coloro che insistono sul ruolo dell'imperativo nell'attuazione della norma giuridica,¹³⁴ tra-

¹³¹ I. KANT, *La metafisica dei costumi*. Cfr. U. CERRONI, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*.

¹³² I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*. L'autonomia della ragione umana è la grande scoperta dell'Illuminismo, che permette così l'emancipazione dell'uomo da qualunque forma di tutela.

¹³³ «La differenza fra diritto e etica non risiede nella natura dell'obbligazione, ma nei motivi adottati per adempierla»; I. KANT, *Lezioni di etica*. Per la critica a questa conclusione cfr. H.L.A. HART, *Il concetto di diritto*.

¹³⁴ Attorno al tema del riconoscimento ruota la polemica tra Kelsen e Bierling, che qui non è possibile approfondire. Mi limito a ricordare due errori che il primo attribuisce al secondo: il primo consiste nel non riconoscere la natura grammaticale dell'imperativo e le sue caratteristiche logiche e psicologiche, il secondo nel definire la norma come imperativo e non come giudizio, cfr. F. RICCOBONO, *Interpretazioni kelseniane*, pp. 39-40;

sferiscono l'azione dalla sfera giuridica a quella psichica attraverso un processo di riconoscimento nel quale il soggetto compie una valutazione etica della norma giuridica.

Se si osserva Es 20,1-17 tenendo ferma l'idea kantiana del diritto, ovvero assumendo uno sguardo retrospettivo, si può vedere che esso accentuerebbe alcune caratteristiche del Decalogo e ne tralascerebbe altre. Tuttavia si deve riconoscere che quando si legge un testo del quale non si conosce la genesi né il contesto di appartenenza, inevitabilmente lo si interpreta in base alla prospettiva corrente. Con ciò intendo dire che una certa interpretazione moderna del testo antico può dirci come potremmo utilizzare oggi quel testo, lo mantiene in vita, impedisce che ce ne dimentichiamo, ma non è in grado di rivelarci ancora nulla di esso.

Se oggi leggiamo ancora il Decalogo, non è perché è tramandato nella Bibbia, ma perché in epoche diverse lo si è riscoperto con significati e funzioni nuove. Ogni interpretazione, per quanto parziale, ha il merito di riscoprire una parte della verità del testo e il limite di non poterla cogliere nel suo complesso e questo è anche l'obiettivo del confronto immediato tra il pensiero kantiano – del quale siamo eredi – e il Decalogo. Lo sguardo retrospettivo che inevitabilmente accompagna il primo approssimarsi a un testo per noi distante, diviene insostenibile nel momento in cui ci si sofferma per verificarlo in relazione all'oggetto considerato. Se poi si osserva brevemente uno dei passaggi chiave della teoria kantiana, il riconoscimento, è chiaro che esso segue la valutazione etica: il soggetto agente giudica la norma e, se la ritiene giusta, la fa sua. Nel Decalogo una simile prospettiva è inconcepibile – perché significherebbe giudicare le parole di Dio e in un mondo teocentrico ciò è inammissibile – e l'unico tipo di riconoscimento che in esso avviene è di tipo storico. Tutta la pericope procede dall'autopresentazione del Dio liberatore e ciò significa che quel che segue non va valutato come «giusto» o «sbagliato», ma accolto come qualcosa che fa già parte della storia di salvezza. L'adesione del popolo non distingue un'interiorità da una exteriorità, né è il frutto di un giudizio morale. L'accoglienza dei *debarîm* come legge vincolante avviene sulla base del riconoscimento del fatto che il v. 2 interpreta correttamente la storia di Israele come

E.R. BIERLING, *Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe*, e, dello stesso autore, *Juristische Prinzipienlehre*. Tra i sostenitori del diritto come insieme di norme coercitive spicca la figura di R. VON JHERING, *Lo scopo nel diritto*.

storia di salvezza. Questa interpretazione non cambia neanche se si fraintende il v. 2 come il «primo comandamento», poiché il ricordo dell'uscita dall'Egitto rimane come specificazione accanto alla – eventuale – autoimposizione di Jhwh. Israele accoglie i *debarîm* non perché li giudica «giusti», ma perché li riconosce «veri». Il criterio motivazionale non è il giudizio etico, bensì la veridicità storica. Per questo, a differenza di Kant, in primo piano non c'è la ragione, ma la memoria¹³⁵ che, al pari di quella, ha una funzione universalizzante.

h. Un confronto con il concetto di norma nell'opera di Kelsen

In età contemporanea la teoria kantiana è divenuta il centro della riflessione giuridica ed è stata ripresa anche da Kelsen, il quale si concentra maggiormente sul concetto di norma giuridica.¹³⁶ Kelsen è tra coloro che accolgono la distinzione fra etica e diritto e rifiutano il trasferimento, compiuto dai sostenitori dell'imperativo, del problema dell'attuazione della norma di diritto nella coscienza individuale.¹³⁷ La sua strategia consiste nel rinunciare al valore giuridico della motivazione nell'applicazione della norma, cioè nello spostare l'attenzione dal coinvolgimento del soggetto

¹³⁵ Una lettura attenta dei codici biblici mostra che solo quelli preceduti dal ricordo dell'uscita dall'Egitto hanno valore universale, mentre gli altri riportano norme fortemente legate agli usi e alle possibilità dell'epoca.

¹³⁶ Tutta la riflessione di Kelsen parte dalla norma per definirne i contorni e le funzioni. Il «dover essere» prevale nettamente sul mondo dell'«essere», per cui l'individuo come «persona fisica» non è un'entità biologica, bensì è presa in considerazione in termini giuridici: «La 'persona fisica' non è l'uomo come sostiene la dottrina tradizionale. L'uomo non è un concetto giuridico, ma un concetto biologico-psicologico, non esprime nessuna unità data per il diritto o per la conoscenza del diritto, perché il diritto non comprende l'uomo nella sua totalità con tutte le sue funzioni spirituali e corporali, ma qualifica come obblighi o autorizzazioni o soltanto atti umani ben determinati»; H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, p. 87.

¹³⁷ «L'imperativo – spiega Riccobono – non è la forma logica adeguata alla norma giuridica poiché riguardo al soggetto contiene solo una possibilità di *Befolgung* e non di *Anwendung*. La necessaria presenza nella norma giuridica di una *Anwendungsklausel* reclama quale forma logica della norma giuridica unicamente il giudizio ipotetico: il *Rechtssatz* appare come un giudizio ipotetico che contiene la volontà dello Stato di infliggere un danno a colui che pone una determinata fattispecie». Altrimenti si ricade nella forma della legge morale dove, infatti, può risultare corretto il principio «nessun dovere senza imperativo ... L'errore è allora evidente: la centralità del riconoscimento nella costruzione del dovere giuridico secondo la teoria imperativistica ripete meccanicamente la centralità del riconoscimento nella costruzione del dovere morale»; F. Riccobono, *Interpretazioni kelseniane*, pp. 37-38. Cfr. H. Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, pp. 348-349.

all'applicabilità della norma.¹³⁸ In tal modo perde significato la distinzione tra eteronomia e autonomia, basata sul soggetto, mentre lo acquista l'autonomia della norma.¹³⁹

Dal punto di vista di Kelsen, nell'avvicinare l'etica al diritto, quest'ultimo è destinato a soccombere, cioè a perdere la propria autonomia, garantita, invece, dal formalismo.¹⁴⁰ Anche in questo caso, se volessimo applicare il formalismo giuridico kelseniano al Decalogo vedremmo meglio le differenze che intercorrono tra i due tipi di norma. Abbiamo visto che l'attenzione di Kelsen è tutta rivolta all'applicabilità della norma, per cui la sanzione ne è parte essenziale; al contrario, il narratore biblico si concentra sul popolo, e questo perché la situazione è molto diversa da quella raffigurata da Kelsen. La «persona» kelseniana – in quanto categoria giuridica – è soltanto «l'espressione unitaria di un complesso di norme», e non un soggetto di esperienza. È vero che il popolo ebraico nasce come nazione nell'atto giuridico, così da lasciar supporre che esso si identifica pienamente con le sue leggi, ma questo è soltanto uno degli aspetti della situazione. Nel caso di Israele questa lettura rischia di essere riduttiva – se non viene correttamente contestualizzata – perché due elementi giocano i ruoli determinanti, l'esperienza storica e la relazione con Dio: i *debarim* sono la voce di questa esperienza e non un atto originario, anche se tramite essi il popolo acquista la nuova fisionomia di soggetto politico. La legge è fatta su misura per il popolo e ha lo scopo di mantenere vitale la relazione che fino a quel momento ha avuto con Dio, ma in modo diverso: l'accettazione della legge implica la responsabilità della sua applicazione, ma questa, a sua volta, non può essere formale, perché questa legge è il risultato dell'esperienza storica. La legge biblica appartiene all'individuo per sua stessa genesi. Nel Decalogo in gioco non c'è un'idea di giustizia, ma di ciò che è bene per il popolo. Se Kelsen guarda con sospetto ogni unione di etica e diritto, ritenendo che quest'ultimo non possa non soccombere a quella, al contrario il Decalogo fonda

¹³⁸ «Il carattere imperativo significa obbligatorietà materiale di un contenuto di legge e l'obbligatorietà materiale d'un contenuto di legge non sta, per Kelsen, nella forma imperativa o non imperativa della legge ma nella relazione tra la volontà dello Stato e la sanzione come conseguenza dell'illecito»; F. RICCOBONO, *Interpretazioni kelseniane*, p. 40.

¹³⁹ Cfr. H. KELSEN, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, in particolare pp. 348-354.

¹⁴⁰ Infatti, a fondamento dell'ordinamento giuridico non c'è alcuna convinzione morale, e tanto meno religiosa, bensì una norma fondamentale, presupposta, che dona validità giuridica alla Costituzione.

il diritto sull'esperienza che Israele fa del suo Dio. Prima ancora di unire religione e politica, il testo biblico unisce l'esperienza religiosa a quella storica e i soggetti di queste esperienze sono entrambi, il popolo e Dio. Di conseguenza, anche la pretesa di legalismo intrinseca al Decalogo, nella misura in cui ratifica un patto, non si fonda su un'astratta costruzione giuridica, ma su una relazione storica.

i. I codici moderni e il Decalogo

Riportando il discorso su un piano più generale, con «legge» e «codice giuridico» il moderno diritto occidentale intende essenzialmente norme o sistemi normativi per i quali organicità e coerenza sono le caratteristiche fondamentali.¹⁴¹ In questo senso, i codici napoleonici hanno fornito il modello di riferimento di tutte le codificazioni successive, anche per il diritto canonico, che fino a quel momento aveva mantenuto un'organizzazione di tipo medievale.¹⁴²

Secondo la definizione di Cordero: «Chiamiamo 'norme' i canoni al lume dei quali gli avvenimenti del mondo acquistano un significato giuridico».¹⁴³ Lo sfondo giuridico costituisce quell'orizzonte di senso condiviso all'interno del quale le cose vengono giudicate e valutate, secondo le categorie di giusto-sbagliato, lecito-illecito e la sanzione vi occupa un ruolo chiave: «L'atto imperativo *is a signification of desire*, con una nota in più: il destinatario rischia una sanzione se non adempie».¹⁴⁴ La

¹⁴¹ Cerroni presenta alcuni dei problemi della scienza giuridica moderna come risultato del costituirsi autonomo della categoria giuridica, tra questi figurano: il rapporto tra validità ed efficacia del diritto, la progressiva formalizzazione del diritto moderno, la sua graduale specificazione nonché la sua esigenza di completezza ecc. U. CERRONI, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, pp. 6-8.

¹⁴² Il Codice civile napoleonico, promulgato nel 1804, aveva lo scopo di salvaguardare le conquiste della Rivoluzione francese, fra queste: l'abolizione dei diritti feudali, le libertà civili, la difesa della proprietà, l'abolizione dei privilegi di primogenitura a favore del liberismo economico. Il Codice venne applicato a tutte le regioni dell'Impero. Nel 1917 anche la Chiesa cattolica si decise a riorganizzare il Codice di diritto canonico secondo i criteri di quello napoleonico. Cfr. G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*.

¹⁴³ F. CORDERO, *Riti e sapienza del diritto*, p. 164.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 191. Di un certo interesse è l'analisi giuridica che Cordero fa, in queste pagine, della vicenda di Saul in ISam 28,25, cfr. anche Lev 20,6. Il nodo principale consiste nel cercare di interpretare correttamente la punizione che Dio gli infligge per non aver esaudito la sua richiesta, senza, tuttavia, che gli sia stata annunciata alcuna sanzione

complessità della vita umana, fatta di relazioni, convinzioni etiche, consuetudini, tutto quanto emerga dalla sfera del particolare, viene posta al di fuori dell'ambito giuridico, in quanto essa è destinata ad essere assoggettata alla norma, ma non può intervenire su di essa, perché non le viene riconosciuta quella razionalità (universalità) tipica degli elementi giuridici che creano il diritto. Infatti, poco oltre Cordero distingue le norme in positive e consuetudinarie, secondo la loro origine, ma afferma che una volta ratificate nei testi, tutte appartengono al primo gruppo.¹⁴⁵ Se, con uno sguardo retrospettivo, si torna al Decalogo, ritengo che importante sia non tanto la definizione di norma, quanto i metodi della sua interpretazione. Se per *interpretatio* – secondo la prassi giuridica moderna – intendiamo la «creazione della norma», ne sottolineiamo l'aspetto positivo, ma – con riferimento alla pericope veterotestamentaria – non vediamo ciò che ha contribuito alla genesi della norma stessa e che, in un certo modo, ne precede l'esito di attuazione. La lettura del Decalogo che ho presentato vuole mettere in evidenza il fatto che i criteri legislativi che lo compongono, i *debarîm*, sono certamente proiettati al futuro, ma il loro senso è custodito in un passato che (per-)dura nel presente.

È in questo perdurare che si custodisce il senso, la giustificazione che rende comprensibile la norma – contro ogni pericolo di staticità o formalismo – ed è ancora a causa di esso che i criteri sui quali si costruiranno le norme non hanno bisogno di scendere nel dettaglio. L'obiettivo principale della legge è custodire l'uomo, conservare la sua libertà e mantenere vivo il senso di un ordine che lo precede: le norme possono e, anzi, devono, cambiare, se ciò è necessario per raggiungere questi obiettivi, ma appunto, in base a criteri stabiliti, sono le norme ad adeguarsi alla realtà e a regolarla nel suo divenire, non viceversa. Ciò che perdura veramente è il senso, mentre le norme, le sue applicazioni e persino le istituzioni che ne permettono l'applicazione, possono mutare. L'applicazione della norma richiede impegno, consapevolezza,

in caso di mancato assolvimento. In sostanza, non si capisce se la richiesta di Dio corrisponda a un obbligo o sia facoltativa e, quindi, se Saul non fosse già stato condannato nel disegno divino prima ancora di fare la sua scelta. In questo caso, non conoscendo la posta in gioco, Saul non avrebbe scelto liberamente cosa fare. Nell'eventualità, invece, che egli abbia potuto avere in qualche modo la premonizione delle conseguenze della sua scelta, ad essere sbagliata sarebbe la politica scelta in quell'occasione da Dio, cfr. *ibidem*, p. 188.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 166-167; di F. CORDERO si veda anche la voce «Diritto», in *Enciclopedia*, IV, pp. 895-994.

responsabilità, ma perde il suo senso se viene applicata alla lettera, quasi che, per inverarla, essa abbia bisogno che le si vada incontro con quell'intenzionalità propria solo del soggetto agente ed estranea all'oggetto attuato.

Se leggiamo il Decalogo in questo modo, riusciamo a coglierne la ricchezza, che va ben oltre l'elenco di criteri fondativi del diritto che lo compongono. Il Decalogo apre all'uomo infinite possibilità di azione: nel suo porre il criterio, non elenca ancora le sanzioni per i suoi trasgressori. I codici moderni, invece, necessariamente si preoccupano di delimitare i confini delle possibili esperienze future: «il testo è una cosa, la lettura un atto; emersa da un luogo semantico aperto, la norma decade a testo appena diventi formula».¹⁴⁶ Volendo portare alle estreme conseguenze il confronto, si potrebbe schematizzare come segue: mentre i *debarîm* si configurano come strumento di tutela della libertà, la norma moderna ha un sapore restrittivo: i primi sono il risultato di un'esperienza già vissuta, la seconda costituisce il limite di possibilità che devono ancora venire.¹⁴⁷

È chiaro che entrambi contengono in misura diversa questi aspetti, ma l'eccesso di questa differenziazione vuole essere un modo per sottolineare che, nell'accostarsi al testo antico, bisognerebbe cercare di riconoscere i pregiudizi e la parzialità che accompagnano il punto di vista dell'osservatore. Sotto questa luce, si comprende perché il Decalogo non ha bisogno di sanzioni, il suo senso, infatti, è vivo, operante: Israele sa che se non agirà secondo i *debarîm* corre il pericolo di tornare in Egitto. I moderni sistemi legislativi, invece, hanno continuamente bisogno di arginare le possibili azioni umane con il timore della punizione per evitare, da un lato, l'autodissoluzione della società civile, dall'altro per poter ripristinare il diritto.¹⁴⁸ Nel primo caso neanche si pone il problema del dissenso, nel secondo invece è implicito nel momento in cui insieme alla norma si elabora la sanzione per la sua eventuale trasgressione.¹⁴⁹ Infine, un'ultima considerazione concerne

¹⁴⁶ F. CORDERO, *Riti e sapienza del diritto*, p. 173.

¹⁴⁷ «Come sistema giuridico, ogni sistema sociale tende, quindi, nel suo principio, a farsi sistema di libertà ... libertà giuridica: libertà nel segno di un principio regolativo, che mentre da una parte esiste per il solo motivo di garantirla, dall'altro appunto per ottenere questo scopo le pone ... i dovuti limiti»; F. D'AGOSTINO, *La sanzione*, p. 26.

¹⁴⁸ Cfr. *ibidem*, p. 29; P. RICOEUR, *Il Giusto*, p. 171.

¹⁴⁹ A proposito degli enunciati prescrittivi, Cordero sottolinea il fatto che essi sfuggono ai qualificatori «vero – falso», mentre sono soggetti a quelli di validità. Ciò è

il luogo della genesi dei *debarîm*: essi, diversamente dalle norme moderne, non nascono in uno Stato, ma in una situazione pre-statale e pre-politica e permettono l'identificazione di un popolo entro le categorie del politico. In termini moderni, direi che è il diritto a creare lo Stato, non viceversa. Ecco perché il confronto fra *dabar* e *societas* è meno traumatico di quello fra *nomos* e *societas*: senza legge non c'è comunità politica.

5. *Conclusioni*

A conclusione di queste considerazioni, vorrei ribadire alcune caratteristiche che fanno del Decalogo un testo legislativo vincolante, ma secondo una concezione del diritto diversa da quella elaborata dalla moderna riflessione giuridica, di tipo deontologico o positivista. Nel farlo, bisogna tener conto del fatto che il significato di un testo non è soltanto quello che lo ha posto in essere, ma comprende anche la storia delle sue interpretazioni. Tuttavia, è proprio questo complesso dialogo tra testo ed epoche a impedire che si ponga fine alla sua interpretazione.

L'indagine svolta fino a questo punto mostra, in primo luogo, che il Decalogo non contiene una sequenza di norme, ma criteri orientativi in base ai quali verranno poi formulate norme vincolanti. Per loro natura, i *debarîm* non contemplano l'elaborazione di sanzioni (che competono invece alle norme) per coloro che non si attengono alle loro indicazioni. In secondo luogo, questi principi sono il frutto di un'esperienza storica e non formulazioni razionali di norme di diritto secondo i criteri di «giusto-sbagliato», «valido-non valido», «lecito-illecito». L'unico criterio è il riconoscimento della veridicità storica del fondamento teologico dal quale procedono. In terzo luogo, la proclamazione dei *debarîm* da parte di Dio non è interpretabile come un atto di forza di un'autorità legislatrice, né come abbandono di questa facoltà da parte del popolo per rimettere la sfera giuridica nelle mani di un sovrano assoluto; essa non è identificabile, in altre parole, con un atto originario, piuttosto, è la traduzione legale di una relazione

esattamente il contrario di quel che avviene nel Decalogo, in cui tutto dipende dal v. 2: «se è vero che ti ho liberato dall'Egitto, allora sarò il tuo Dio». La storia va avanti e la legge può cambiare, anche se è proclamata da Dio, poiché l'uomo gioca un ruolo attivo nella storia e nella sfera giuridica. F. CORDERO, *Riti e sapienza del diritto*, p. 175.

già esistente. In quarto luogo, è il caso di ribadirlo, senza la fede jahwista non sarebbe possibile per Israele un atto politico come quello rappresentato dalla pericope in esame, mentre tutte le elaborazioni del diritto di ascendenza kantiana – per motivi storici e religiosi ben noti – insistono sulla necessità di tener separato il diritto dall'etica e dal credo religioso. Infine, l'intenzionalità e il consenso sono aspetti determinanti per la proclamazione del Decalogo: essa infatti avviene solo dopo che Israele ha accolto la proposta di Dio e ha pronunciato il suo assenso «tutto quello che il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19,8). Al contrario, un diritto formale non ha bisogno dell'adesione interiore e limita la propria richiesta alla conformità dell'azione alla norma.

L'evoluzione del concetto di norma, da criterio a comandamento, legge, ordine, riflette cambiamenti sociali profondi e inarrestabili. Per porre ordine in una società complessa il diritto apodittico è certamente insufficiente, mentre si dimostra efficace all'interno di una comunità circoscritta. Il Decalogo, però, non può essere interpretato come una sequenza di norme, cioè non è riducibile al diritto apodittico, anche se quello dà forma alla sua struttura. I *debarîm* sono piuttosto principi, criteri, attraverso i quali i membri di una società orientano le proprie azioni nello spazio comune. In questo senso esso dice molto di più di un codice di norme: le orienta, ne dà la direzione ed è altrettanto vincolante, poiché costituisce quel sostrato che precede il diritto e con cui il popolo deve fare i conti se vuole statuire o cambiare una norma. In tal modo è in grado di conservare vivo lo spirito della legge, ciò che di essenziale è nella singola norma e che consente di muoversi anche là dove questa non arriva ai dettagli.

Questa concezione del diritto implica il totale coinvolgimento dei membri del popolo nella vita pubblica, senza distinzione da quella privata, nonché la continuità tra le due sfere. Capovolgendo quest'ultimo aspetto, la norma dovrebbe derivare dall'esperienza diretta dei membri della comunità: la costruzione di un codice legislativo – da questa prospettiva – dovrebbe basarsi su pochi criteri posti in relazione ai fatti concreti e organizzarli. Qui posso solamente accennare al fatto che le società contemporanee sono del tutto estranee e, direi impossibilitate, ad assumere questa prospettiva, ma ciò che non dovrebbe essere dimenticato è che, se anche il cittadino non identifica più le proprie radici in un luogo o in una comunità, conserva sempre la facoltà di elaborare propri

criteri di orientamento e di condividerli con gli altri, facendo di se stesso, prima ancora di un cittadino, un soggetto di relazione. Soltanto una condivisione di valori o, almeno, di esperienze pregiudiziali, consente di formulare quanto più è possibile norme e sistemi normativi vicini alla vita comune.¹⁵⁰

Attraverso questa breve parentesi storica dedicata al mondo dell'antico Medio Oriente prima, e alla nascita della moderna scienza giuridica poi, abbiamo assistito al cambiamento di due importanti fattori: la configurazione della società all'interno della quale e per la quale la legge viene istituita; la concezione della norma e delle sue funzioni. Il confronto tra antico e moderno non poteva che essere problematico, ma utile a prendere coscienza di mondi giuridici differenti: la norma non può più identificarsi con il criterio, ma deve prevedere ogni dettaglio e ridurre al minimo la possibilità dell'eccezione.¹⁵¹ Essa non deve orientare, ma ordinare, delimitare. Dopo l'analisi testuale e dei diversi contesti nei quali l'idea di norma si è gradualmente configurata e trasformata, nel prossimo capitolo presenterò alcune questioni che mettono a confronto l'antico con il moderno. Senza alcuna pretesa di risolvere temi quali il contrattualismo e l'isonomia, intendo più semplicemente proporre i parametri per una discussione fra l'Antico Testamento e la moderna riflessione filosofica: l'influenza del Decalogo, come si vedrà, è stata maggiore di quanto, a prima vista, possa sembrare. Con ciò non intendo sostenere che il diritto moderno provenga da lì, ma semplicemente che il Decalogo ha contribuito – accanto a tradizioni più note – alla formazione di una certa mentalità etica e giuridica tipiche dell'Occidente, e che il riconoscimento di questa influenza rappresenta un'importante risorsa per la riflessione politica contemporanea.

¹⁵⁰ Cfr. U. PERONE, *L'intersoggettività del raccontare*. L'autore parla delle istituzioni come «forme di dilatazione del senso, del presente e dell'intersoggettività» (p. 423). I rapporti intersoggettivi, a partire da quelli familiari, vengono inseriti in un ambito istituzionale per garantire loro un orizzonte di senso e un'estensione temporale.

¹⁵¹ Una sintesi interessante sull'evoluzione del diritto moderno è quella offerta da M. CARVALE, *Diritto comune e diritto proprietario*.

Questioni dal testo: alleanza, isonomia e la tutela della vita politica

Nei capitoli precedenti ho proposto un'analisi del Decalogo soffermandomi sia sul lessico in esso utilizzato, sia sul contesto narrativo e culturale nel quale si trova. Durante questo percorso ho isolato alcuni concetti che più di altri si prestano ad una riflessione politica. Sullo sfondo ho cercato di mantenere un equilibrio tra le possibili forzature di uno sguardo retrospettivo e la possibilità di conoscenza del testo, con particolare attenzione ai suoi elementi giuridico-politici. L'obiettivo non consiste nell'eliminare questo sguardo, ma nel diventarne consapevoli. A questo scopo ho utilizzato due strumenti: l'uno storico, l'altro teorico. Per quanto concerne il primo ho cercato di individuare alcune tappe attraverso le quali – tra Medio Evo e modernità – la concezione del diritto e il suo ruolo in relazione al potere politico e alla tradizione biblica cambiano. Non si è trattato di un percorso lineare, al contrario sempre caratterizzato da continui rimandi tra il passato e il presente. Di seguito ho proposto una sorta di verifica teorica di questi cambiamenti attraverso il confronto immediato fra testo antico e autori moderni. L'obiettivo consisteva nel mettere in evidenza i limiti di quello sguardo retrospettivo che, nel suo essere inevitabile, non deve però costituire un freno alla conoscenza e, al contrario, deve poter meglio mettere in luce le peculiarità e la ricchezza di entrambi i termini del confronto. Nell'impossibilità di interpretare il Decalogo in chiave deontologica, è emerso un concetto di norma diverso, ma ugualmente vincolante nel senso giuridico del termine. Il Decalogo rimane un testo storicamente determinato, che nasce da un particolare sentire politico e religioso, ma non ha mai smesso di dialogare con la storia umana.

Nel corso della trattazione sono apparsi altri elementi importanti, quali la memoria, come facoltà che permette al passato di perdurare nel presente, ma anche nel senso di una presa di

coscienza di quel passato, che conduce il popolo ad una maturazione della propria identità politica; la *berît*, cioè l'alleanza che Dio ha stipulato con Israele sul Sinai dopo la liberazione dalla schiavitù e che fa del Decalogo un testo legislativo del tutto particolare; una certa istanza isonomica, presente soprattutto nella nuova scansione del tempo attraverso il culto; una visione dell'individuo come soggetto di relazione politica e religiosa, a partire dalla propria relazione con Dio.

Alcuni dei temi rintracciati in Es 20,1-17 sono analoghi a questioni storico-politiche sollevate in epoche più recenti. In questo capitolo concentrerò la mia attenzione su tre di esse: la stipulazione della *berît*, che in età moderna trova analogie, in forme diverse, nel contrattualismo di Hobbes, Spinoza e Rousseau; l'isonomia, come alternativa all'esperienza della *polis* ateniese; la tutela della vita, intesa soprattutto come vita politica, non solo nel senso di partecipazione popolare, ma anche in quello di identità di Israele.

Lo studio proseguirà secondo il metodo già utilizzato, proponendo l'analisi testuale, più o meno approfondita a seconda dei casi, a partire dalla quale saranno sviluppate alcune riflessioni. Non sarà, invece, proposto uno studio dei singoli autori trattati, per i motivi già illustrati nell'Introduzione, ovvero: questo lavoro è incentrato su Es 20,1-17, sull'idea di norma che esso delinea e sull'eredità concettuale che esso ci ha lasciato. Ciò viene fatto non seguendo un percorso storico lineare, ma scegliendo alcuni momenti significativi. Non affronterò, pertanto, le ragioni che hanno spinto questi pensatori ad occuparsi del testo in esame e che porterebbero il discorso troppo lontano rispetto all'oggetto di studio. Qui mi interessa soprattutto mettere in scena l'analogia tra il testo biblico e una parte della riflessione politica moderna, ma anche la problematicità intrinseca di questo rapporto. Il confronto analogico tra il pensiero biblico e quello moderno non potrà, infatti, che essere problematico: l'obiettivo non consiste nel proporre un'alternativa, né nel dare un giudizio su quale dei due sia più fecondo. Piuttosto, esso vuole essere uno strumento per guardare in modo più consapevole un testo che dice molto di più di quanto la tradizione più recente gli permetta di dire e per sollecitare una riflessione su temi attuali a partire da una prospettiva diversa da quella consueta.

1. *Il fondamento delle parole: la «b'êrît»*

Le norme, afferma Bermann, vanno in parte interpretate in base alle circostanze che le hanno prodotte: il diritto è un processo, dove le regole acquistano significato solo nel contesto delle istituzioni, delle procedure, dei valori e dei modi di pensiero.¹ Dove con «diritto» non si intendono le singole leggi e norme occasionali, ma il complesso di valori sui quali una società si fonda e ritiene di poter vivere. Fondamentale, per la nascita del diritto, è il contesto nel quale esso sorge, nel quale si formano e si consumano le dinamiche che permettono ad alcuni fatti di diventare normativi e ad altri di restare ai margini. Per Israele, il contesto è l'antico Medio Oriente. La Genesi narra che durante il soggiorno in Egitto, dopo un periodo di prosperità iniziale,² Israele fu ridotto in schiavitù e relegato ai margini della società.³ In seguito il popolo riuscì a fuggire, ma fu continuamente in guerra contro altre nazioni.

Nel seguire i racconti veterotestamentari si deve tener conto del fatto che la narrazione biblica non fornisce un ricordo storico, né un'interpretazione storiografica degli eventi, piuttosto una loro una ricostruzione a posteriori – spesso idealizzata – sulla base di un mutato contesto socio-politico e teologico. Secondo il racconto biblico, gli israeliti subirono successivamente un secondo esilio, questa volta ad opera dei babilonesi, ma costoro si comportarono diversamente dagli egiziani: trasferirono a Babilonia solo le classi colte, che poterono inserirsi in vario modo nella società, sia in ambito politico, sia economico.⁴ In tal modo, gli israeliti che vennero a contatto con la cultura babilonese furono

¹ Cfr. H. BERMAN, *Diritto e rivoluzione*, p. 30; P. PRODI, *L'ordine giuridico medievale*, pp. 22-27.

² Gn 45,17ss.

³ Es 1,8ss.

⁴ L'informazione ci viene dai testi amministrativi babilonesi, i quali attestano che tra il decimo e il trentacinquesimo anno di regno di Nabucodonosor, re Ioakin fu portato come prigioniero a Babilonia, ma anche che venne trattato con un certo riguardo, ricevendo cibo e olio per sé e i suoi familiari e venendogli riconosciuto il titolo di re di Giuda. Nel 562 divenne re Awil-Marduk, il quale fece un'amnistia di cui beneficiarono sia il re di Tiro, sia Ioakin, (cfr. 2 Re 25,27; Ger 52,31-34). Da sottolineare è il fatto che il re di Giuda Ioakin era riconosciuto tale sia dai babilonesi, sia dai caldei, per i quali era un capo rispettato. Nonostante l'esperienza dell'esilio, la casa di David era riuscita a mantenere un certo prestigio. Cfr. J.B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 308.

quelli di ceto più elevato, in grado di comprendere la complessa struttura dell'Impero.⁵

Al termine dell'esilio, una parte dei deportati che si era inserita nella società babilonese non volle tornare a casa; l'altra, invece, tornò presso «gli abitanti della terra», portando con sé le nuove competenze politiche ed economiche.⁶ Il Decalogo che

⁵ Nonostante la partecipazione alla vita economica e politica dell'Impero, gli esuli mantennero la loro identità culturale attraverso le pratiche religiose (la circoncisione, l'osservanza del sabato, le leggi alimentari). Smith ipotizza che, durante questo secondo esilio, gli esponenti del partito «Jhwh solo» abbiano dato vita a varie sinagoghe, o catene di sinagoghe, all'interno delle quali vennero redatti gli scritti dell'epoca. Con il tempo si formò una rete di comunità affini per mentalità, che diedero vita a parte degli scritti contenuti nel Deuteronomio, Geremia ed Ezechiele. Per comprendere questo atteggiamento anti-assimilatorio degli ebrei, è utile ricordare le parole che Geremia rivolse agli esuli: «Costruite case e installatevi, piantate orti e mangiatene i frutti, prendete moglie e generate figli e figlie, scegliete mogli per i vostri figli, e date le vostre figlie a dei mariti, cosicché esse partoriscono figli e figlie. Moltiplicatevi laggiù, non diminuite! Cercate il bene del paese dove vi ho deportati, e pregate Jhwh in suo favore, perché dalla sua prosperità dipende la vostra!»; Ger. 29,5-9. Altri aspetti della vita, tuttavia, furono fortemente influenzati dalla cultura babilonese, tra questi: l'onomastica ebraica, l'uso dell'aramaico al posto dell'ebraico, la scrittura quadrata al posto dell'alfabeto fenicio, i nomi dei mesi babilonesi. Cfr. M. NOTH, *Storia d'Israele* (= BiblCR 25); J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele*, p. 328; M. SMITH, *Gli uomini del ritorno*, p. 126.

⁶ Dopo la deportazione della classe dirigente, i babilonesi distribuirono i beni dei deportati ai contadini locali (cfr. Ger 39,10; 52,16; 2Re 25,12; Ez 33,21-27), creando così una classe di piccoli proprietari. Chiaramente, quando la parte degli esuli che tornò in patria pretese il possesso delle terre e dei beni che gli apparteneva prima dell'esilio, si scatenò una serie di polemiche sulla legittimità o meno della richiesta. Cfr. J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele*, pp. 324-331. I testi più antichi che abbiamo sull'inizio del periodo post-esilico, *Aggeo* e *Zaccaria*, non dicono nulla sulle modalità del ritorno, ma ci presentano i reduci dall'esilio già stanziati in Giudea, durante il secondo anno di regno di Dario (520 a.C. ca), sotto la guida di Zorobabele e del sacerdote Giosuè. Un resoconto generico del ritorno è fornito dalle *Lettere dei re*, ma in funzione della ricostruzione del tempio (I Esdra 4,25-5,3). Zorobabele guidò gli esuli in patria, al tempo di Dario, scortato dalla cavalleria persiana. L'esultanza che traspare dal testo fa escludere che prima del regno di Dario, cioè sotto Ciro, ci fosse stato un primo rientro. Se si prende come termine dell'esilio il regno di Dario, e sapendo che durò meno di settant'anni, bisogna collocarne l'inizio nel 587-586 circa. In questo modo, però, si va contro la prospettiva di Geremia, il quale ne individuava l'inizio con la deportazione della classe dirigente. La tradizione ebraica più tarda, invece, fa iniziare la diaspora con la distruzione del tempio e il definitivo crollo di Gerusalemme. A proposito dei reduci, in I Esdra si dice che quelli ai quali fu permesso di tornare in patria furono scelti, ma non sappiamo bene con quale criterio. Alcuni studiosi ritengono si tratti di un'aggiunta di età ellenistica, più che di un riferimento del VI secolo, avente come scopo l'affermazione della genuina appartenenza delle famiglie elencate al popolo di Dio. Oltre a questioni storiche, nella questione del «resto» di Israele giocano importanti fattori politici e religiosi da tre diverse prospettive. La prima, quella dei babilonesi, indicava con «resto» (*sittu*) coloro che erano scampati dalla deportazione e che, rimasti in patria, potevano diventare la base di un nuovo assetto politico subordinato. Gli ebrei, invece, interpretavano la situazione nell'ottica dell'alleanza: il «resto» sono gli innocenti che Jhwh ha risparmiato alla deportazione, mentre i depor-

compare nel libro dell'Esodo, molto probabilmente, fu redatto dopo questo «secondo» esilio,⁷ come testimoniano il linguaggio e i contenuti, ma inserito nel racconto dell'Esodo visto come «esperienza fondante». La narrazione dell'Esodo – e più in generale del Pentateuco – è il risultato di uno sguardo retrospettivo alla luce dell'esperienza dell'ultimo esilio: la storia di Israele viene ripercorsa per dimostrare che la salvezza del popolo risiede solo in Jhwh.⁸ Trasferendo la prassi babilonese nelle vicende legate all'Egitto, esse diventano allegoria degli eventi più recenti, un po' come Manzoni, che ne *I promessi sposi* raccontava la dominazione spagnola del Seicento per parlare, in realtà, di quella austriaca che si svolgeva nel suo tempo.

Gli studiosi hanno formulato diverse ipotesi riguardo al deuteronomismo e al modo di interpretare la relazione fra Jhwh e Israele. Noth ha ipotizzato che il legame tra Jhwh e il popolo sia espresso non tanto con il concetto di elezione, comunque presente in Dt 7,6 e 14,2, quanto con quello di *berît*, intesa come patto bilaterale e non come atto di sottomissione.⁹ All'unicità del Dio corrisponde quella del tempio scelto da Jhwh per essere adorato. Della teoria di Noth, qui interessa l'aver attribuito all'autore deuteronomista,¹⁰ che visse dopo l'esilio, il tentativo di ricostruire la storia di Israele con un nuovo senso teologico. Ho più volte

tati sono i colpevoli che Dio ha punito (cfr. Prot-Isaia 10,20-22; Amos 9,8-9). Infine, i deportati interpretavano la situazione attraverso l'essere rimasti o meno nella terra, ma in chiave spirituale: il possesso della terra non dice ancora l'appartenenza a Dio, se si cede all'idolatria e si imitano i popoli circostanti. L'unico titolo valido per il possesso della terra è la fedeltà a Jhwh promessa nella *berît* (cfr. Ger 24,1-10). Da quest'ottica diventa facile pretendere la restituzione dei beni che erano stati tolti e la guida del popolo. Cfr. C. GARBINI, *Il ritorno dall'esilio*, in particolare pp.121-143; J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele*, pp. 343-351; M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, pp. 242-244; M. SMITH, *Gli uomini del ritorno*, pp. 124-125. Per la figura di Zorobabele, cfr. P. SACCHI, *Storia del secondo tempio*.

⁷ E. OTTO, *Theologische Ethik*, p. 212.

⁸ Cfr. M. SMITH, *Gli uomini del ritorno*, pp. 125-126.

⁹ Cfr. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, pp. 100-110; N. LOHINK, *Bund als Vertrag*, pp. 215-239, e T. VEIJOLA, *Bundestheologie*, pp. 206-221, che attribuiscono questa concezione della *berît* alla tarda tradizione profetica preesilica.

¹⁰ La teoria di Noth è complessa e discutibile, anche per il fatto di attribuire ad un unico autore l'imponente lavoro di ricostruzione della storia di Israele. Tuttavia essa mette a fuoco punti cruciali sui quali gli esegeti lavorano tutt'ora. Senza dubbio l'auto-identificazione di Israele con la legge che sancisce l'alleanza sul Sinai esprime chiaramente la necessità di tener unita la comunità che rischia di disperdersi, ma anche la volontà di reagire a quella situazione attraverso l'individuazione di valori condivisi. Per una breve rassegna delle ipotesi sul deuteronomismo cfr. G. BORGONOVO, *Dio-Legge-Popolo*; M. NOBILE, *La Legge interprete degli insuccessi della storia*.

ribadito che gli studi biblici recenti tendono a considerare la progressione letteraria degli eventi non corrispondente a quella storica e ad accogliere l'ipotesi secondo la quale il Deuteronomio è, per certi aspetti, all'origine della scrittura della legge. Da questa prospettiva, il Pentateuco si configura come la riscrittura e la re-interpretazione della storia antica allo scopo di fondare l'identità nazionale del popolo dopo l'esilio:¹¹

«Il disastro nazionale è plausibilmente concepito come lo stimolo che spinse i sopravvissuti a raccogliere e a redigere quei pochi testi scritti che si erano salvati, e a scrivere le loro proprie versioni dei testi perduti e del materiale fino ad allora tramandato oralmente da gruppi istituzionali, come i sacerdoti dei vari luoghi sacri. Nel medesimo tempo, alcuni nuclei del partito reagirono al disastro riaffermando ancor più strenuamente la loro devozione al solo Yahwe ... Il fatto che opere risalenti a ciascuno di questi gruppi, nonostante le differenze intercorrenti, siano state conservate le une accanto alle altre nell'Antico Testamento, riflette una storia fatta di compromessi e di alleanze, oltre a presupporre lo sviluppo di un'esegesi sistematizzante, che deve avere attinto al patrimonio di fondo della legge orale».¹²

Alcuni degli elementi che compongono l'Antico Testamento sono molto antichi, altri più recenti, anche se le datazioni sono ancora oggi molto discusse. In questo delicato momento della storia di Israele, la *berît* e la *tôrâ* diventano importanti punti di riferimento.

a. Es 19,1-8

Nel racconto biblico, dopo la liberazione dalla schiavitù e subito prima della proclamazione del Decalogo, Israele contrae l'alleanza con Jhwh (Es 19,1-8). Il linguaggio e la struttura di questo testo – al quale generalmente ci si riferisce come a un «patto»¹³ – sono di tipo diplomatico e, più precisamente, sono

¹¹ Di parere diverso è Beauchamp che interpreta il Dt come ricapitolazione di quanto narrato fin lì, cfr. P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento*.

¹² M. SMITH, *Gli uomini del ritorno*, pp. 125-126.

¹³ Il termine che viene tradotto con «patto» o «alleanza» è *berît*. L'etimologia di questa parola è controversa, ma alcuni hanno creduto di poterla accostare all'accadico *birit*, che significa 'tra', 'qualcosa tra due contraenti' oppure al sostantivo accadico *birtu*, *birtu/bertu* con il significato di 'legame', 'vincolo'; o ancora, di ricondurla alla radice verbale *brt*, da cui provengono i verbi 'mangiare', 'tagliare' che fa riferimento all'atto con cui si stipula la *berît* «krt *berît*», 'legare', infine 'vedere' nel senso di 'scegliere'. Sulla base di Is 28,15.18, Kutsch ritiene che l'accostamento di *berît* al verbo 'vedere' permetta di

caratteristici dei trattati di vassallaggio¹⁴ che l'Impero babilonese – e prima ancora l'impero neo-assiro – stipulava con i popoli vicini. In quei casi si trattava di veri e propri atti di sottomissione: l'Assiria offriva protezione in cambio di tributi e, soprattutto, questa protezione veniva garantita dopo la stipulazione del trattato, non prima. A convincere il vassallo ad accettare l'accordo non era, quindi, la fiducia che lo legava all'Impero, ma il timore di essere invaso e distrutto.¹⁵ Pertanto, il trattato era un modo, per il vassallo, di evitare il male peggiore. Lo schema ricorrente dei testi che sancivano questi accordi era il seguente: presentazione dei contraenti; prologo storico che serviva a giustificare la lealtà chiesta al vassallo; stipulazione del trattato; lettura periodica del trattato e custodia del documento; lista dei testimoni divini; benedizioni e maledizioni.¹⁶ Nei trattati di Esarhaddon (VII secolo a.C.), scoperti nel 1956, ricorre la formula imposta dal sovrano al suo vassallo, «amare con tutto il cuore e con tutta l'anima»,

interpretarlo con il significato traslato di 'scegliere'. Cfr E. KUTSCH, *Sehen und bestimmen*, pp. 168-178. Il termine sembra provenire dalla sfera secolare e si riferisce soprattutto agli accordi stipulati dagli uomini, ma i testi biblici ne attestano l'uso in contesti diversi. Secondo Perlitt esso acquistò importanza teologica in epoca deuteronomista e fu uno degli strumenti con cui furono rielaborate le antiche tradizioni per ricostruire l'identità israelitica, cfr L. PERLITT, *Bundestheologie*. La LXX rende *brît* con *diathēkē*, termine usato per indicare le volontà di chi fa testamento; *testamentum* è, invece, la traduzione della Vetus latina. Diversamente, Aquila e Simmaco traducono con *sunthēkē*, che indica l'unione di due parti; mentre Girolamo sceglie *foedus*, *pactum*, seguite poi dalle traduzioni moderne. Le interpretazioni rabbiniche scelgono «patto» in epoca tarda. Secondo McCarthy, il significato base del termine sarebbe «impegno» o persino «comando» e ritiene che, in origine, esso apparteneva all'ambito culturale. Al di là della curiosità etimologica, l'interesse per il vero significato della parola *brît* nasconde una posizione teologica, per la quale si teme che legando Dio a un patto, si crei una sorta di fariseismo. C'è inoltre il timore di «democratizzare» Dio, come se l'adesione umana al patto significhi l'uguaglianza tra l'umano e il divino. In realtà, il fatto di contrarre il patto non implica da sé l'uguaglianza tra Dio e il popolo. Cfr. D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, pp. 14, 17.

¹⁴ Questa terminologia va utilizzata con cautela. Il termine medievale «vassallo» aiuta a rendere, con un linguaggio feudale e noto, il rapporto di sudditanza che legava lo Stato più debole ad uno più potente, ma non esaurisce la specificità di quel rapporto. Cfr. D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, pp. 9-10.

¹⁵ Il re Sedecia, per esempio, provò a opporre resistenza a Babilonia: nel 593-594 cercò di formare una coalizione antibabilonese, nonostante Geremia cercasse di farlo desistere (cfr. Ger 27-28). Probabilmente, dietro questa manovra c'era l'Egitto, che cercava di estendere nuovamente la propria egemonia in Asia, ma il piano fallì. Sedecia mandò un'ambasceria a Babilonia (Ger 29,3; 51,59), ma venne ugualmente ucciso e il suo regno distrutto. Cfr. J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele*, p. 322.

¹⁶ Cfr. H.J. FRANKENA, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, pp. 122-154; G.E. MENDENHALL, *Covenant forms in Israelite Tradition*; M. WEINFELD, *The Loyalty Oath*, pp. 379-414.

che esclude la parità dei contraenti. «Amare»¹⁷ non indicava propriamente un sentimento, ma la «fedeltà» richiesta e imposta dal contraente più forte a quello più debole, e non viceversa.

Gli israeliti che tornarono dall'esilio babilonese conoscevano queste pratiche e avevano imparato che ad un piccolo popolo non conviene allearsi con un grande impero, perché certamente soccomberà. Israele, però, ha bisogno di protezione e di rafforzare l'unità interna, pertanto – favorito dalla decadenza di Babilonia e dalla relativa autonomia concessagli dalla Persia – decide di stipulare un'alleanza, ma non con una grande potenza, bensì con Dio. La prassi contrattuale medio-orientale viene trasferita dal piano politico a quello teologico: Israele recupera la prassi contrattuale babilonese, ma non per allearsi con una nazione potente, bensì con il Dio liberatore.¹⁸

Il vantaggio di contrarre alleanza con Jhwh e non con un potente impero, sta nelle diverse modalità con cui il *partner* più potente gestisce la relazione: Babilonia offriva la sua protezione in cambio di tributi e servizi, ma se questi non venivano ottemperati, era pronta a distruggere il territorio del proprio vassallo. Jhwh, invece, propone la stipulazione del patto dopo aver gratuitamente liberato il popolo dalla schiavitù e non elenca sanzioni né minacce nel caso in cui esso rifiuti la proposta. Per il lettore dell'epoca, la *berît* stipulata con Jhwh (Es 19,1-8) si presentava come qualcosa di noto e, contemporaneamente, di sorprendente, poiché capovolgeva tutte le attese riguardo al modo di organizzare la relazione tra i contraenti:

«Nel terzo mese dopo l'uscita degli israeliti dall'Egitto – in questo giorno – arrivarono nel deserto del Sinai. Erano partiti da Refidim e giunsero nel deserto del Sinai. Piantarono le tende nel deserto. Là Israele si accampò di fronte alla montagna.

Mosè salì verso Dio. Il Signore lo chiamò dal monte dicendo: 'Dovrai dire alla casa di Giacobbe e annunciare agli israeliti: voi avete visto, cosa ho

¹⁷ D.J. MCCARTHY, *Notes on the Love of God*.

¹⁸ Cfr. D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*. Indubbiamente l'indebolimento dell'Impero babilonese aiutò l'adesione alla già nota teologia del patto: Israele può non schierarsi al fianco di una grande potenza, se questa si è sufficientemente indebolita. Storicamente, in quegli anni si ebbe una forte espansione dell'Impero persiano, soprattutto dopo che Ciro ebbe conquistato Babilonia (539 a.C.). La fonte letteraria di riferimento è il Deutero-Isaia che, nel proclamare il monoteismo di Jhwh, Dio d'Israele e Signore del creato e della storia, parlava di Ciro re di Persia come dell'«unto» del Signore, liberatore dei popoli oppressi e del popolo di Dio (Is 44,28; 45,1). Il successore di Ciro, Cambise (530-522), occupò anche l'Egitto. Cfr. J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele*, pp. 336-337.

fatto all'Egitto, come vi ho sollevato su ali di aquila e vi ho fatti salire fino a me. Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodire la mia alleanza (*berît*), diventerete la mia proprietà fra tutti i popoli. A me appartiene tutta la terra, voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione, santa. Queste sono le parole che dirai agli israeliti'.

Mose andò e riunì gli anziani del popolo. Riferì loro tutte queste parole, che il Signore gli aveva detto. Tutto il popolo rispose insieme e disse: Tutto quello che il Signore ha detto noi lo faremo. Mose tornò dal Signore e riferì le parole del popolo».

Questi versetti forniscono alcune importanti informazioni, parte delle quali vengono parzialmente perdute nella traduzione, poiché questa fa uso di termini che nel linguaggio moderno hanno assunto significati differenti. Sul piano narrativo ci sono tre passaggi importanti: la chiamata di Mosè, in cui Dio gli parla direttamente; il ritorno di Mosè presso gli israeliti, per riferire le parole di Dio agli anziani; la risposta di Israele all'unisono.¹⁹

Il brano inizia con un'indicazione temporale, poco frequente sia nell'Antico, sia nel Nuovo Testamento, ma usata quando l'autore biblico vuole sottolineare un avvenimento. Nel Vangelo, per esempio, le ritroviamo nel capitolo 4 di Giovanni e in Luca alla morte di Gesù. L'indicazione temporale non è mai un indizio di cronaca, ma metafora o allusione ad un altro significato. In Es 19,1 il tempo viene precisato in due modi: si dice che sono trascorsi «tre mesi dall'uscita dall'Egitto», cui segue l'espressione «in questo giorno». Quest'ultima si riferisce sia al giorno in cui accadono i fatti narrati, cioè al tempo della libertà, nel quale Israele è chiamato ad un rapporto nuovo con Jhwh, sia al presente del lettore, cioè esprime la contemporaneità con coloro che si imbattono nel racconto dell'alleanza in un tempo successivo a quello in cui essa è avvenuta. Attraverso la lettura del testo, l'alleanza viene di nuovo stipulata con il lettore. Le indicazioni spaziali sono altrettanto significative: Israele è uscito dalla terra degli egiziani per approdare nella 'terra di nessuno'. Il deserto, infatti, era «zona franca», priva di sovrano e di legge, percorsa dalle popolazioni

¹⁹ In questa sede la mia analisi non può che essere semplificata, il brano è chiaramente più complesso, per esempio non si capisce come mai Mosè si rivolga agli anziani, ma poi compaia l'espressione «la totalità del popolo» che asseconda la richiesta di Dio. Si può supporre che per il narratore fosse sottinteso che gli anziani abbiano riferito il discorso al popolo, ma probabilmente i versetti hanno subito diverse manipolazioni. L'aspetto che, però, intendo sottolineare è che non subisce cambiamenti sostanziali rispetto alle problematiche testuali è la risposta del popolo.

nomadi. La montagna presso la quale Israele è giunto è il luogo in cui generalmente si svolgono le teofanie.²⁰ I movimenti di Mosè rivelano ancora una volta il rapporto speciale che ha con il Dio liberatore, è lui, infatti, a salire sulla montagna per parlarci.

Il discorso di Dio comincia con un memoriale, un prologo storico che giustifica quel che segue: compare infatti il verbo *zkr*, «ricordare».²¹ Nel momento in cui si può assaporare la libertà, Jhwh chiede a Israele di ricordare il lungo e doloroso cammino che lo ha condotto fin là. Nelle sue parole, questo cammino di liberazione è espresso in modo positivo dal verbo «salire», che indica un innalzamento: «vi ho sollevato su ali d'aquila e vi ho fatti salire fino a me», Israele è giunto «fino a Dio». La presenza dell'avverbio «ora» insiste sul tempo presente, il tempo della libertà, ma, poiché è pronunciato da Dio, è anche quello in cui Israele è chiamato a rispondere. Passato e presente sono in rapporto di continuità: senza il ricordo non ci sarebbe un «ora», senza l'esperienza della schiavitù non ci sarebbe quella della libertà. L'evento del patto viene raccontato in modo da dare l'impressione che qualcosa che appartiene alle origini sia ancora fondamentale.²² Per il lettore dell'epoca l'avverbio temporale aveva anche lo scopo di attualizzare l'alleanza, come se essa venisse stipulata sempre e di nuovo ogni volta che il testo veniva letto. Il ricordo non doveva essere qualcosa di lontano e sterile, rivolto alle generazioni passate, ma aveva la funzione di far rivivere nel presente qualcosa che si voleva fosse attuale e, quindi, valido per la generazione presente.

Soltanto a questo punto, quando Israele è libero e Dio lo ha innalzato fino a sé, Egli propone il patto: «se vorrete ascoltare ... e custodirete la mia alleanza ... diventerete la mia proprietà ... un popolo di sacerdoti servitori – e non più schiavi – una nazione santa» cioè «separata» perché appartiene al Signore.²³ L'uno

²⁰ Da una prospettiva storica, l'ambientazione sul Sinai sembra riprendere la tradizione delle antiche tribù meridionali, le loro vie di transumanza e i loro santuari montani, e fa pensare a un'origine meridionale di Jhwh, situabile tra l'Egitto e la Palestina. Cfr. M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, pp. 380-382.

²¹ Per il significato e l'importanza di questo verbo nell'Antico Testamento cfr. Y.H. YERUSHALAMI, *Zakhor*.

²² D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, p. 243. Per quanto concerne la conservazione del testo della *berit*, McCarthy ipotizza che venisse tramandato nell'ambito culturale, notoriamente 'conservativo' (p. 244).

²³ Cfr. B.S. JACKSON, *Studies in the Semiotics*.

accanto all'altro, compaiono due termini per indicare due diversi tipi di legame, «popolo» e «nazione»: il primo, 'am – come ho precedentemente ricordato – indica un legame familiare tra consanguinei, per cui l'espressione «voi sarete per me un regno un sacerdoti» può essere tradotta con «voi sarete i miei parenti servitori». Infatti, in ciò consiste la differenza principale tra l'essere schiavi del Faraone e il servire Dio: «La schiavitù fu imposta e mantenuta con la forza, il servizio di Dio iniziò e fu tenuto vivo da un'alleanza. L'alleanza fu l'invenzione politica dell'Esodo».²⁴ Il termine *go'im*, generalmente tradotto con «genti» o «nazione», nella Bibbia è riferito a quei popoli politicamente organizzati che non conoscono Jhwh, quindi alle nazioni pagane.²⁵ L'attribuzione di questo termine a Israele permette di accogliere nell'interpretazione del versetto anche una sfumatura politica: da questo momento, esso viene concepito come una nazione politicamente indipendente, che si caratterizza non attraverso il possesso di un territorio, ma attraverso la peculiare relazione che ha con Jhwh. La presenza dell'aggettivo *qādōš*, «separato», insiste su questo aspetto: Israele è una nazione «separata» da quelle pagane, indipendente, perché appartiene solo a Dio (Lv 18,1-5). Si tratta di un doppio riconoscimento, religioso e politico: l'appartenenza a Dio e la distinzione dalle altre nazioni sottolineano che Israele è un popolo libero e che vuole rimanere tale. Jhwh chiede a Israele di instaurare con lui un rapporto esclusivo e diventare *s'gûllā*,²⁶ cioè sua «proprietà», possesso legittimo acquisito tramite contratto. La terminologia utilizzata proviene in parte dal linguaggio diplomatico dell'Impero mesopotamico con cui le classi colte di Israele erano venute a contatto durante l'esilio. Tuttavia, l'uso che ne viene fatto stravolge completamente le attese del lettore dell'epoca, che, al posto di Dio, aspettava un Impero potente e un altro genere di accordi.

²⁴ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, p. 53.

²⁵ Cfr. il Salmo 117, nel quale il salmista prega affinché 'tutte le genti', cioè 'tutte le nazioni' lodino Jhwh.

²⁶ Il termine *s'gûllā* è imparentato con l'accadico *sigiltu*, che significa «proprietà ottenuta tramite contratto» e veniva utilizzato nei trattati di vassallaggio attraverso i quali i babilonesi sottomettevano i popoli vicini. Cfr. L. SAPORETTI, *Le leggi della Mesopotamia*, e, dello stesso autore, *Antiche Leggi*. Per la comparazione dei due termini cfr. M. GREENBERG, *Hebrew s'gûllā*. La vicinanza tra il termine ebraico e quello accadico è, invece, messa in questione da S. KAUFMAN, *The Akkadian Influences on Aramaic*.

Nel Libro dell'Esodo, per la prima volta Israele viene chiamato «nazione».²⁷ Una lettura progressiva del Pentateuco ci mostra che, mentre nel Libro della Genesi si narrano le vicende di singoli personaggi, è solo con l'Esodo che l'Antico Testamento comincia a narrare la storia del popolo di Israele. La dimensione individuale è sostituita da quella collettiva: la religiosità dei Padri viene spostata in ambito pubblico e si trasforma in un aspetto importante della storia politica di Israele. Direi, anzi, che religione e politica diventano tutt'uno, perché la realizzazione delle promesse (la terra e la moltiplicazione della discendenza) si attua proprio nello spazio politico, inteso non solo come l'*infra* del popolo, ma anche come relazione fra Israele e le altre nazioni.

Al v. 8 il popolo accetta la proposta formulata da Dio «tutto quello che il Signore ha detto noi lo faremo». In questo momento la funzione di mediatore di Mosè sembra interrompersi, perché non è lui a rispondere, ma la totalità del popolo. Mosè non ha il compito di decidere per esso, ma solo di mantenerlo in relazione con il suo Dio,²⁸ quindi il patto non è tra Dio e Mosè, come sarebbe accaduto in Mesopotamia, né Mosè si identifica con Dio, come il Faraone egiziano. Il patto è tra Dio e la totalità del popolo. Si può dire che Israele nasce nel momento in cui diventa interlocutore attivo e responsabile di Jhwh e accetta il patto:

«Per le lamentele in Egitto, per il desiderio di tornare indietro una volta giunti al mare e per le prime mormorazioni nel deserto, gli Israeliti restano impuniti: non si erano infatti ancora impegnati ad accettare i comandamenti di Dio. L'alleanza viene in un secondo momento, quando il popolo ha già assaporato la libertà e ha marciato fino alla montagna sacra. A metà fra l'Egitto e la terra promessa arriva il momento di prendere una decisione».²⁹

²⁷ Al principio del Libro dell'Esodo Israele viene chiamato «popolo» dal Faraone, cfr. Es 1,9.

²⁸ La funzione di Mosè come mediatore si spiega non solo attraverso il racconto della sua vocazione in Es 3, ma anche con la teofania che precede la proclamazione del Decalogo (Es 19,16-19). Essa è descritta come un avvenimento spaventoso: in Es 19,16a la teofania avviene con tuoni, lampi e una densa nube, cioè attraverso i fenomeni noti dalle manifestazioni di Baal presso i popoli dell'Ovest asiatico. In Es 20,18 troviamo una descrizione un po' diversa: compaiono tuoni, tromba, tremore del popolo e fiaccole (che erano uno strumento bellico). Il fumo che esce dalla montagna tiene il popolo a distanza e lo induce a chiedere la mediazione di Mosè. In Es 19,18 Jhwh è sceso nel fuoco della montagna e la terra trema, fenomeno di cui già si parlava, a proposito di Baal, in una lettera del XIV secolo di un principe cananeo al faraone. Cfr. H. CAZELLES, *La Bibbia e il suo Dio*, pp. 58-59.

²⁹ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, p. 54. Cfr. Dt 8,5: «Riconosci dunque in cuor tuo che, come un uomo corregge il figlio, così il Signore tuo Dio corregge te».

Da questa prospettiva, l'alleanza rappresenta il compimento della storia di liberazione e, contemporaneamente, segna la nascita di Israele come nazione. La sua stipulazione è pubblica: ciascuno deve prendere la decisione se vuole partecipare, oppure no. Poiché nel mondo antico l'analfabetismo era molto diffuso e poche persone erano in grado di comprendere le leggi scritte, la pubblica proclamazione del patto e dei *debarîm* spinge a credere che Dio voglia coinvolgere tutto il popolo: Jhwh ha liberato un'accozzaglia indistinta dalla schiavitù e ne ha fatto un popolo attraverso il dono della legge. Tutti, senza differenze, prendono parte a questa trasformazione: poiché tutti avevano fatto l'esperienza della schiavitù, ora possono fare quella della santità. Ogni israelita – sia quello della narrazione, sia quello che legge il testo dell'alleanza nel tempo futuro – diviene qui protagonista della nascita di Israele, come popolo e come nazione, e sul fondamento di questo legame è superato ogni dubbio: i primi *debarîm* ribadiscono questa relazione e il legame con l'Esodo. Un antico Midrasch esprime con chiarezza ciò che accade:

«Perché i comandamenti non furono enunciati già al principio della Torah? La risposta a questa domanda può essere data con una parabola: Un giorno arrivò un uomo in una provincia e disse ai suoi abitanti: 'Voglio essere il vostro re'. Allora gli abitanti risposero: 'Hai fatto qualcosa di buono, che ti dia il diritto di essere il nostro Re?' Cosa fece lui? Costruì per loro un muro. Eresse per loro un acquedotto. Li guidò anche in guerra. Quindi disse di nuovo: 'Voglio essere il vostro re'. E ora gli abitanti risposero 'Sì, Sì!' – Così ha fatto anche l'Onnipotente. Egli condusse Israele fuori dall'Egitto, divise per loro il Mare di Canne, fece cadere per loro la manna dal cielo, fece costruire il pozzo nel deserto, portò loro le quaglie e combatté per loro contro Amelek. Quindi di nuovo disse loro: 'Voglio essere il vostro re' e questa volta loro risposero: 'Sì, sì!'.³⁰

La sovranità di Dio su Israele non avviene mediante epiche battaglie, come accade, per esempio, per il dio Marduk, né avviene all'interno di una cerchia ristretta (per esempio la casta sacerdotale), ma attraverso la *berît*: nel racconto che è stato tramandato la totalità del popolo fa l'esperienza di liberazione e ciascuno dei suoi membri stipula l'alleanza con Dio.

Nell'Antico Testamento sono descritti diversi tipi di alleanze: in alcuni testi l'alleanza viene contratta a conclusione di una

³⁰ Midrasch Mechilta, Traktat BaChodesch 5, citato in F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, pp. 11-12.

controversia fra uomini o fra il popolo e Dio (cfr. Gn 21,27-34; 31,44-54; Es 34,10; Gios 9,15 ecc.):

«Il suo valore consiste innanzitutto nel fatto che vengono fissate delle norme precise che regoleranno il comportamento di ciascuno per il futuro (la legge) ... In secondo luogo, una alleanza è una promessa solenne di fedeltà reciproca, che non solo dichiara al presente una condizione di amicizia, ma si presenta come garanzia per il futuro, in quanto colui che giura attira su di sé un giudizio infallibile e giusto quale è il giudizio di Dio».³¹

L'alleanza narrata in Es 19, dopo la fuga dall'Egitto ha, però, un significato particolare, perché non serve a chiudere una controversia, né per arginare le pretese della controparte, ma a ratificare un rapporto di reciproca appartenenza. Inoltre, Dio propone il patto a Israele solo quando il popolo è già libero e può scegliere.³² Il patto non è una condizione per la libertà, ma il suo risultato: «se voi vorrete» è una domanda, non una condizione.³³ Israele può accettare il patto, oppure no, ma ha già ottenuto la cosa più importante, la liberazione dalla schiavitù. Non c'è alcuna ipoteca. Dio dice cosa accadrà se Israele stipulerà l'alleanza, ma non cosa Egli farà, nel caso in cui Israele la rifiuti: non ci sono minacce né sanzioni. La libertà di scelta è assoluta, così come l'impegno:

«Vi è per le nazioni come per gli uomini un periodo di maturità, che bisogna attendere prima di sottometterle alle leggi: ma non sempre è facile riconoscere la maturità di un popolo; e se la si previene, l'operazione fallisce».³⁴

Anche la rivelazione del Nome e il divieto di pronunciarlo vanno compresi all'interno della maturazione di Israele:³⁵ prima di diventare popolo, Israele poteva permettersi di invocare Dio in qualunque momento.³⁶ Ora che è libero ed è popolo, deve assumersi le proprie responsabilità per proseguire il cammino, deve fare delle scelte, impegnarsi, distinguere ciò che è importante ed essenziale da ciò che non lo è. L'identità politica del popolo viene qui delineata come processo educativo, durante il

³¹ P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, p. 147.

³² *TTP*, p. 669.

³³ Cfr. J.L. SKA, *Exode 19,3-6b*.

³⁴ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*.

³⁵ Nonostante Dio abbia guidato Israele fuori dall'Egitto e abbia compiuto prodigi, il popolo non esita a mormorare contro Mosè e contro Aronne, cfr. Es 16,2-3; 17,3.

³⁶ Cfr. Es 15,23-24; 17,2-3; Nm 14,22.

quale esso raggiunge quella maturità che gli permette di scegliere liberamente. L'alleanza può essere posta in analogia con ciò che il contrattualismo moderno ha definito come «volontà generale»: ciascuno risponde alla proposta di Jhwh in modo autonomo, ma all'unisono con tutti gli altri, poiché comprende il valore della propria adesione al di là della propria individualità. La responsabilità che ne consegue è doppia: l'individuo è responsabile sia nei confronti di Jhwh, sia nei confronti del popolo di cui fa parte. Il presupposto di questo rapporto consiste nella consapevolezza, da parte del singolo, della sua appartenenza sostanziale alla dimensione comunitaria: il singolo si realizza nella comunità, che ora, tramite la legge, diviene comunità politica. Essa non è più organizzata solo intorno alla condivisione della fede in Jhwh, ma anche intorno alla sua traduzione politica, cioè al rispetto dei principi fondamentali alla convivenza sociale.

A differenza di quanto avveniva nella casa di schiavitù, nella quale non esistevano regole, ma solo l'arbitrio del faraone, Dio istituisce dei criteri che regolano la relazione fra Sé e Israele, ma anche fra i membri del popolo tra loro. Questi criteri sono una conquista dell'emancipazione socio-politica di Israele. Soltanto il rispetto delle regole scaturite da questa esperienza fondante garantisce la conservazione della libertà. Ecco perché le uniche sanzioni previste sono di tipo emotivo, l'onore e la vergogna (cfr. Ez 36,32): chi si relaziona con il Dio liberatore e con i membri del popolo in maniera non conforme alle regole, priva se stesso di quella libertà che le ha poste in essere. La legge va quindi rispettata non per se stessa, ma a motivo del suo fondamento.

b. Il contrattualismo moderno: Spinoza³⁷

Nel commentare questi capitoli del libro dell'Esodo, Baruch Spinoza ha interpretato l'alleanza come un contratto sociale per la durata dell'autonomia dello Stato di Israele, quindi in chiave politica, svuotando l'evento del suo significato teologico.³⁸ La

³⁷ In questa parte, come ho già anticipato all'inizio del capitolo, non proporrò un approfondimento dei singoli autori né una contestualizzazione delle ragioni storico-politiche che li hanno spinti a confrontarsi con il testo biblico, né una discussione sul giusnaturalismo. Più modestamente, intendo proporre un confronto analogico tra quelli e il testo biblico, al fine di mostrare meglio le caratteristiche di quest'ultimo.

³⁸ Il primato della politica sulla teologia è un dato occasionale nel *Trattato teologico-politico*: la peculiarità della storia ebraica (anche se non solo di essa) sta proprio

liberazione dalla schiavitù egiziana viene dal filosofo ebreo interpretata come ritorno allo «stato di natura», nel quale nessuno aveva limiti al proprio potere:³⁹

«Venutisi quindi a trovare in questa condizione naturale, essi, per consiglio di Mosè ... stabilirono di non trasferire, se non a Dio, questo loro diritto e senza esitazione, tutti insieme, con una sola voce, promisero di obbedire senza alcuna riserva ad ogni comando di Dio ... Questa promessa, ossia questo trasferimento a Dio del diritto naturale, si operò in modo identico a quello che nelle pagine precedenti abbiamo concepito attuarsi in una comune società, quando gli uomini decidono di rinunciare al loro diritto naturale».⁴⁰

Il presupposto di questo trasferimento del diritto naturale a Dio è la convinzione che in futuro Egli salverà Israele come ha fatto in passato, e parlando dell'elezione di Israele Spinoza afferma:

«nella legge null'altro si promette in premio dell'obbedienza se non la ininterrotta prosperità dello Stato e gli altri vantaggi di questa vita; e viceversa, come pena della disobbedienza e dell'inosservanza del patto, null'altro si minaccia se non la rovina dello Stato e i più grandi svantaggi ... Quindi alla società degli ebrei null'altro si sarebbe potuto promettere in premio della costante osservanza della legge se non la sicurezza della vita e i vantaggi in essa connessi».⁴¹

La fedeltà al Dio di Israele è una questione politica, oltre che religiosa e forse quest'ultima può dirsi subordinata alla prima. È politica perché Jhwh combatte contro i nemici di Israele, ma anche perché la relazione fra Dio e il popolo è pubblica e ciascuno dei suoi membri, di fronte a tutti gli altri, si assume la responsabilità

nel nesso tra teologia e politica, come l'autore afferma nel cap. XX dell'opera. Sul ruolo della diaspora sefardita nella riflessione politico-teologica di Spinoza, cfr. M. CHAMLA, *Spinoza e il concetto della «tradizione» ebraica*, pp. 44-45. Per la tematizzazione della fine dell'antichità ebraica e dell'influenza che esercitò su Spinoza, cfr. A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants*.

³⁹ Secondo l'interpretazione di Zac, lo «stato di natura» non è ancora una situazione storica, cioè non rende possibile una storia dei popoli, perché priva di quella continuità specifica delle identità nazionali che caratterizza gli Stati nazionali, nei quali la naturale tendenza alla vita in comune si organizza in forme politiche. S. ZAC, *Durée et histoire chez Spinoza*, p. 183, cfr. anche M. CHAMLA, *Spinoza e il concetto della «tradizione» ebraica*, pp. 42-46. Per il pensiero politico di Spinoza si vedano anche: R. BODEI, *Geometria delle passioni*; G. DELEUZE, *Spinoza: philosophie pratique*; S.B. SMITH, *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity*.

⁴⁰ *TTP*, p. 668. Nell'interpretazione di Leo Strauss, Spinoza è il primo propugnatore della democrazia liberale, cfr. L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*, p. 41.

⁴¹ *TTP*, p. 443.

di aderire al patto. È politica, inoltre, perché la stessa religiosità non è vissuta nella sola sfera interiore, ma richiede la condivisione di un'etica nelle relazioni fra i membri del popolo tra loro e rispetto a Dio. Essa è più importante del culto esteriore e si realizza attraverso il comportamento di ogni singolo. L'appartenenza al popolo è garantita dalla consanguineità e dal comportamento: non vi è distinzione tra foro interno e foro esterno, tra dimensione pubblica e dimensione privata, bensì continuità. Allo stesso modo la libertà che viene garantita da questa relazione non si limita alla vita pubblica, come avveniva, per esempio, nella *polis*, ma consiste nel prendere parte ad un progetto di Dio: non ha importanza quale posto si occupa nella società, se si è liberi o schiavi, importante è essere creatura di Dio (cfr. Es 20,11). La scansione rituale del tempo permette l'identificazione del singolo con la comunità di appartenenza e, nello stesso tempo, segna la continuità tra gli eventi passati e quelli presenti, tra il popolo e le generazioni future che vedranno la realizzazione della promessa.

c. Rousseau e Hobbes

Se Spinoza fa riferimento e commenta direttamente la narrazione dell'Esodo nell'elaborare la sua teoria del contratto sociale, Rousseau⁴² non si accosta neppure alla tradizione biblica, anche se per Walzer è evidente che «i patti sociali e parlamentari del XVI e XVII secolo hanno origine nella letteratura sull'Esodo; è lì infatti che per la prima volta si afferma l'idea che i doveri e la fedeltà sono radicati nel consenso di ogni singolo individuo, né potrebbe essere altrimenti».⁴³

Il filosofo statunitense individua nell'Esodo il modello di riferimento del contrattualismo moderno e di numerosi eventi rivoluzionari, anche là dove il legame non viene direttamente esplicitato. Tuttavia, non si può negare che, sebbene la *berît* e il contrattualismo moderno – considerati in estrema sintesi – abbiano

⁴² Per Rousseau mi limito a segnalare: P. CASINI, *Introduzione a Rousseau*; R. DERATHÉ, *J.J. Rousseau e la scienza politica*; I. FETSCHER, *La filosofia politica di Rousseau*.

⁴³ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, p. 59. Numerosi sono gli eventi politici nei quali Walzer ritiene di poter trovare un riferimento più o meno esplicito all'esodo biblico, dalle crociate medievali alle posizioni politiche di Calvino, fino alle guerre d'indipendenza americane, per arrivare agli scritti di Moses Hess e a quelli di Karl Marx. Nel Novecento, la teologia della liberazione ha fatto dell'Esodo il suo testo di riferimento, cfr. S. CROATTO, *Exodus*; J. ANDREW KIRK, *Liberation Theology*.

alcuni elementi in comune, sono caratterizzati anche da importanti differenze, concernenti sia i riferimenti temporali, sia i contraenti del patto. Anzitutto la *berît* è il risultato di un processo storico, della liberazione dalla schiavitù, mentre il contratto sociale è un atto originario, che pone ordine allo stato di natura, in se stesso caratterizzato dall'anarchia. La prima intende consolidare il legame con Dio, mentre il secondo si prefigge di coagulare la comunità intorno a un capo o a un governo, ma entrambi hanno come obiettivo la tutela della libertà della comunità, sacrificando le pretese individuali. Il concetto di volontà generale, che caratterizza la visione roussoniana, ha alcune analogie con l'evento del Sinai: ciascun membro del popolo che accetta l'alleanza con Jhwh, delibera sentendosi parte del tutto. In entrambi i casi, a stipulare l'alleanza è sempre la totalità del popolo, anche se concepito in modi diversi: dalla sua partecipazione trae forza il patto che lo pone in essere come comunità politica, ma nell'Esodo il popolo è sovrano, cioè capace di fare una scelta in modo autonomo; mentre nel pensiero di Hobbes esso è suddito di colui al quale è affidato il potere.⁴⁴

Nelle trattazioni di Hobbes e Rousseau l'alleanza segue un'analisi antropologica. In Hobbes, secondo la concezione *homo homini lupus*, l'unica ragione del patto è il timore della morte.⁴⁵ Nel caso di Rousseau, il mito del buon selvaggio riproduce una situazione originaria fittizia e rispecchia una visione idealizzata dell'umanità: in questo caso, il patto sociale nasce perché ciascuno riconosce in esso un bene per sé e per gli altri:

«Trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, e per la quale

⁴⁴ Del sovrano hobbesiano vi sono diverse interpretazioni, a seconda che si accentui l'aspetto razionale o quello emotivo della sua istituzione. Nel primo caso, egli è legittimato da un contratto, inteso come un atto razionale, nel quale gli viene riconosciuto il potere, perché egli incarna la razionalità. La sua onnipotenza è l'onnipotenza di chi non è più schiavo delle passioni e del particolare. Non è, quindi, un tiranno, perché agisce in modo razionale e, qualora i sudditi superino le loro passioni con la ragione, lo Stato diverrebbe democratico. Nel secondo caso, il Leviatano non può non essere un tiranno, poiché il suo potere non deriva dal superamento delle passioni, ma dal timore della morte: egli non agisce in modo politico, ma tiene a freno le passioni altrui. Cfr. D. D'ANDREA, *Prometeo e Ulisse*; F. VALENTINI, *Hobbes*.

⁴⁵ Per lo studio del pensiero politico di Hobbes rimando a: N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*; J. HAMPTON, *Hobbes and Social Contract Tradition*; M. REALE, *La difficile eguaglianza*; G. SORGI, *Quale Hobbes?*; L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*; H. WARRENDER, *Il pensiero politico di Hobbes*.

ciascuno, unendosi a tutti, non ubbidisca tuttavia che a se stesso, e resti libero come prima'. Questo è il problema fondamentale di cui il contratto sociale dà la soluzione».⁴⁶

La volontà generale che si esprime attraverso di esso, consiste forse nel pensarsi di ciascuno come parte del tutto e nel rintracciare il proprio bene nelle finalità comuni. Nell'Antico Testamento non troviamo un'esplicita trattazione antropologica, ma la sua messa in scena: l'Esodo è preceduto da vicende di singoli uomini (i Patriarchi della Genesi) che hanno portato alla nascita del popolo di Israele attraverso la fede in Dio. Dalla Genesi all'Esodo è quindi possibile cogliere un'evoluzione: le storie di singoli personaggi che testimoniano di aver fede in Dio conducono alla nascita del popolo, da situazioni individuali si giunge alla collettività, cioè l'individuo non è considerato per se stesso, ma il significato della sua storia è compreso all'interno della comunità alla cui nascita ha contribuito.

Contrariamente a Rousseau, Spinoza e Hobbes fanno espliciti riferimenti ai capitoli 19 e 20 del libro dell'Esodo, ma, in entrambi i casi, al momento di aggregazione comunitario segue quello legislativo. Rousseau, in particolare, fa riferimento all'educazione, per costruire il momento propizio nel quale donare la legge. Questo aspetto lo incontriamo anche nella *berît*: la legge deve essere donata al momento opportuno affinché sia compresa e quindi accolta e rispettata. Perché ciò avvenga, Spinoza pone l'accento sulla necessità che il popolo sia libero al momento di stipulare l'alleanza, affinché essa non sia in alcun modo coercitiva; al contrario, Hobbes interpreta la legge sinaitica come prescrittiva. La *berît* è l'esito di un cammino, esortazione e solo in un secondo momento, quando il popolo dà il proprio assenso, diviene vincolante. Pur partendo da posizioni diverse, sia Spinoza che Hobbes hanno interpretato il regno di Dio come Stato civile,⁴⁷ cioè come una realtà politica che deve realizzarsi nella storia e i cui protagonisti sono uomini. La relazione fra Jhwh e il popolo ebraico è tutta terrena, come terreno è il progetto che sta alla base del loro rapporto. A non essere terreni sono alcuni degli strumenti utilizzati, come la fede e il culto.

⁴⁶ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, p. 23.

⁴⁷ In questa sede non posso entrare nel merito di considerazioni storico-politiche.

d. Conclusioni

Coloro che non prendono in considerazione una prospettiva teologica, tendono con più facilità a interpretare il Decalogo come un elenco di norme secondo quanto ho precedentemente illustrato. Lo scarto temporale che separa le parole proclamate sul Sinai dopo la *berît* dalla moderna concezione di norma pone tra le due una distanza incolmabile, ma è utile mettere in risalto alcune differenze: le prime sono un criterio di azione che esprime una tendenza, uno spirito del vivere in comune; nel caso del moderno contratto sociale, invece, le norme sono di tipo deontologico, precedono cioè l'esperienza e pretendono, in qualche modo, di regolarla. Ne consegue che nella *berît* e nel Decalogo non ci sono sanzioni, poiché dal mancato rispetto della legge. Nel primo caso, infatti, non ci sono sanzioni: le leggi sono norme deontologiche, cioè norme che precedono in cederiva il venir meno di quella libertà che esse vogliono tutelare, cioè il trasgressore si punisce da sé; nel secondo caso, le sanzioni servono a punire la trasgressione di quanto è stato stabilito a priori.

Un'ultima differenza fondamentale è determinata dalla persona che detiene il potere: nel caso della *berît* il potere è riposto in Dio, del quale la legge è espressione, pertanto anche il sovrano è sottoposto alla legge e non vi sono disuguaglianze sostanziali in mezzo al popolo; nel contratto sociale, invece, il potere è riposto in un sovrano che guida il popolo, il quale ha rimesso in lui i suoi poteri. Il quadro di fondo che si ottiene è profondamente diverso: la *berît* è «stipulata da» e «predisposta per» il popolo e pone i suoi membri in rapporto di parità tra loro, poiché neanche chi governa può porsi al di sopra di quella legge che tutela la libertà. Ciascun membro è responsabile delle proprie azioni, perché ha liberamente scelto di aderire al patto. Il contratto sociale, nella variante hobbesiana, pone il sovrano al di sopra della comunità e della legge e il fondamento del suo potere non è la libertà, ma la paura della morte. Ciò è possibile perché Hobbes stabilisce una circolarità tra l'interpretazione biblica del patto e la legittimazione di una certa organizzazione politica. In realtà, la prospettiva di partenza è capovolta, ovvero la necessità di giustificare un determinato *status quo*, unita alla sua concezione dell'uomo, induce l'autore del *Leviatano* a interpretare in quel modo l'alleanza biblica. Hobbes sembra essere vittima di quello

sguardo retrospettivo che induce spesso a interpretare il passato in funzione del presente.⁴⁸ All'interno del pensiero politico hobbesiano, l'individuo si annulla nella comunità e l'unico mezzo che possiede per distinguersi e imporre la propria individualità è, o diventare il sovrano, o trasgredire la legge. In altri termini, mentre la prima rende possibile e lascia intravedere – almeno in teoria – una relazione democratica tra i membri del popolo, il secondo somiglia più alla tirannide.

Il problema di fondo, nel confronto fra il contrattualismo biblico e quello moderno, si trova nel tipo di «comunità» protagonista del patto e nel ruolo della persona che detiene il potere, sia che si tratti di Dio sia che si tratti di un suo rappresentante o di un qualunque altro uomo. Per Es 19 possiamo parlare di «comunità», che consiste di qualche migliaio di elementi provenienti dalla stessa tradizione, adora la stessa divinità, vive secondo usi e costumi condivisi e i suoi membri sono reduci della stessa esperienza, la schiavitù egiziana. La situazione che il passo biblico descrive può essere definita pre-politica. Nell'età moderna e in quella contemporanea è evidente che questa omogeneità è completamente assente, impossibile da riprodurre e, probabilmente, neanche auspicabile. Soprattutto, sono diversi i presupposti e le caratteristiche che contraddistinguono quella realtà politica che chiamiamo «cittadinanza»:

«'Cittadinanza' è insomma un termine che tocca alcuni punti nevralgici della nostra sensibilità politica: i diritti, per i quali oggi è in corso una complessa operazione di fondazione, ridefinizione, estensione, moltiplicazione; la comunità politica, che, dopo essere stata per molto tempo identificata con lo Stato nazionale, è ora sollecitata ad incarnarsi in formazioni sovranazionali oppure in unità di raggio minore e di diverse caratteristiche, ma è comunque sottratta a un'automatica e irriflessa coincidenza con la compagine statale-nazionale».⁴⁹

Non potendo approfondire ulteriormente le numerose e importanti differenze tra i due tipi di 'comunità', la mia attenzione si rivolge nuovamente al testo biblico, nel quale, nonostante la

⁴⁸ Cfr. *supra*, cap. III, § 1.

⁴⁹ P. COSTA, *Civitas*, I, p. VII. Il tema della cittadinanza meriterebbe una trattazione a parte che non è possibile sviluppare in questa sede. Mi limito a rimandare ad alcuni dei numerosi studi che animano il dibattito sul tema: D. HELD, *Political Theory*; W. KYMLICKA, *Liberalism*; P. RIESENBERG, *Citizenship in the Western Tradition*; D. ZOLO (ed), *La cittadinanza*.

schiaavitù, l'esilio, la mancanza di un potere centrale e la supremazia culturale e politica delle altre nazioni, Israele ha saputo gradualmente configurare un orizzonte etico e religioso omogeneo ed esso soltanto ha garantito la sua sopravvivenza. L'esempio dell'Israele biblico – non necessariamente storico – mostra che un'organizzazione politica che tenga conto dell'etica – intesa soprattutto come elemento di continuità tra il diritto e il bene, tra il singolo e la comunità – può garantire la sopravvivenza della comunità anche qualora vengano a mancare le condizioni strettamente politiche della sua esistenza. Nello stesso tempo, la nascita di Israele tramite il dono della legge, mostra come anche la fede abbia fortemente bisogno di una memoria storica. Una fede senza storia rischia di trasformarsi in superstizione, una storia che non abbia in se stessa una progettualità e una direzione rischia di disperdere l'identità di chi la compie. La riuscita di un popolo sta nell'equilibrio fra la contingenza e la progettualità, fra la sconfitta politica e il permanere dell'identità culturale ed etica: rinunciare a questo sfondo etico comune a vantaggio di traguardi contingenti non trasforma l'identità di un popolo, ma la disgrega. È proprio grazie a questo equilibrio e a questo modo di interpretare la storia che Israele può sfidare il grande Impero alleandosi con un Dio invisibile, ed è sempre grazie a questi fattori che Israele riesce a prospettare scenari nuovi.

2. *L'isonomia*⁵⁰

a. Il modello biblico

Nel corso di questo lavoro ho cercato, da un lato, di mostrare come dal Decalogo emergano temi che animano ancora i dibattiti politici, dall'altro, di tener conto del fatto che prima di sovrapporre

⁵⁰ Questo paragrafo è apparso in forma diversa con il titolo *Modelli di democrazia: la riabilitazione del Decalogo (Es 20,1-17)* in «Annali di Studi religiosi», 8 (2007), pp. 387-404. Trattandosi di un tipo di democrazia particolare, ho ritenuto opportuno riferirmi qui a quella biblica con il termine «isonomia». In realtà anch'esso è insoddisfacente, in quanto legato ad una tradizione politica diversa da quella biblica, e come tale genera non poca confusione. Secondo la definizione di Meier, l'isonomia è «quel preludio ... alla democrazia nel quale vasti strati di cittadini lottarono e riuscirono a strappare all'aristocrazia, allora dominante, un'attiva partecipazione alla vita politica»; C. MEIER, *La nascita della categoria del politico*, p. 54.

tradizioni differenti è opportuno circoscrivere adeguatamente i termini posti a confronto. Nel trattare la questione del monoteismo, ho messo in evidenza il fatto che Es 20,1-17, pur acclamando il culto esclusivo di Jhwh, prospetta un'organizzazione politica simile alla democrazia. In quel contesto ho anche accennato al problema della traduzione umana della sovranità divina, traduzione che impedisce, o comunque ostacola fortemente, la nascita di un regime democratico qualora tra molti ne venga scelto uno come rappresentante di Dio.

Vorrei ora soffermarmi su questo aspetto e cercare di capire se e fino a che punto il Decalogo delinea un'idea di democrazia, o meglio, isonomia, ed eventualmente di che tipo. Per fare ciò sarà utile mettere a confronto quanto emerge dal testo biblico e la tradizione greca. Lo scopo di questa trattazione è far risaltare ciò che di meno noto appartiene alla tradizione occidentale, di matrice giudaico-cristiana, a dispetto delle vicissitudini storiche ed ermeneutiche del testo. Da ultimo, ritengo opportuno precisare che, poiché oggetto di studio è il Decalogo, altri autori e altre tradizioni intervengono solo come interlocutori delle tematiche sollevate dal testo in esame e non come oggetto di ulteriore analisi. Lo scopo di questi confronti è, ancora una volta, duplice: da un lato si vuole dimostrare la presenza di un'eredità biblica nel pensiero politico moderno, ma dall'altro evitare facili sovrapposizioni.

Quando si parla di democrazia, si pensa subito ad alcune caratteristiche fondamentali: l'uguaglianza fra i cittadini e la parità dei sessi sono fra queste, se per democrazia si intende davvero il governo del *demos* come pluralità formata da membri che godono degli stessi diritti e hanno gli stessi doveri. Una definizione generica, ma tale da permettere di includere l'esperienza biblica accanto a quella della *polis* greca, lasciando passare l'uso del termine greco per un mondo culturale completamente diverso, cosa che, del resto, vale anche per la cultura moderna. È della prima che intendo discutere, tenendo sullo fondo – lo anticipo soltanto – l'esperienza ateniese⁵¹ e altre riflessioni, quelle di Taylor, Apel e di Dahl, che in modi diversi si rifanno alla *polis* greca.

⁵¹ La democrazia ateniese è stato un fenomeno politico e sociale molto complesso, che ha conosciuto diverse fasi, nelle quali l'esperienza democratica fu estesa, in misura diversa, agli abitanti della *polis*. Cfr. D. MUSTI, *Demokratia*; M. GIGANTE, *La costituzione degli ateniesi*, e, dello stesso autore, *Nomos basileus*; M.H. HANSEN, *La democrazia ateniese*.

Tra loro, solo Taylor⁵² riconosce apertamente l'importanza della tradizione giudaico-cristiana, anche se non si sofferma direttamente al testo biblico.

L'ipotesi che intendo verificare e che ritengo caratterizzi il Decalogo è, in primo luogo, un'idea di democrazia, o meglio, di isonomia⁵³ – cioè di quella fase che precede l'instaurarsi della democrazia propriamente detta – che non ha eguali nel mondo dell'antico Medio Oriente nella quale esso è situato. Nello stesso tempo, vorrei capire in che modo e in che misura essa può essere confrontata con l'esperienza greca.⁵⁴

Entrambi, il Decalogo e la *polis* greca, introducono una concezione dello spazio politico e delle relazioni sociali che si sviluppano al suo interno, del tutto nuove rispetto al contesto storico e culturale nel quale sorgono. In secondo luogo, vorrei dimostrare che Es 20,1-17, per la prima volta, elabora dei concetti, quali quelli di uguaglianza e di parità dei sessi, che costituiscono l'origine, spesso inconsapevole, ma storicamente documentabile, di alcune teorie socio-politiche moderne. Ancora una volta queste verifiche vengono elaborate sulla base del testo ebraico, non solo perché è il testo che si è scelto di analizzare, ma soprattutto perché il suo linguaggio, così distante dalle traduzioni, costringe

⁵² Cfr. C. TAYLOR, *Radici dell'io*; dello stesso autore si vedano anche *Una modernità cattolica?*, e *La modernità della religione*.

⁵³ Secondo quanto attesta Maier, non è possibile risalire all'origine del termine *isonomia*, ma sembra che esso nacque in opposizione al regime tirannico e indicasse l'«ordinamento egualitario». In realtà, non è possibile sapere quanto fosse ampia la cerchia dei partecipanti alla vita politica, se non che coinvolgesse cittadini al di fuori del ceto aristocratico, che continuò comunque a detenere la magistratura. Inizialmente l'*isonomia* – in quanto derivazione dell'idea di uguaglianza originaria, intesa come equità ed esclusione dell'arbitrio – fu un modo per valutare le costituzioni, ma non accennava a voler cambiare il modo di pensare la politica. Furono le situazioni concrete a creare l'occasione affinché il criterio dell'*isonomia* formasse una nuova mentalità politica e il popolo divenne cosciente della possibilità di detenere il potere. Da questa breve ricostruzione emergono alcuni elementi essenziali: l'*isonomia* non fu teorica, ma ebbe una sua valenza pratica, mentre ciò che è possibile desumere dal Decalogo mantiene uno *status* ideale, puramente letterario che rimanda ad un situazione storica di tutt'altro genere. L'esperienza greca nacque come opposizione alla tirannide e in ciò somiglia alla situazione degli ebrei che lasciano l'Egitto, ma senza produrre un governo popolare. Ritengo, pertanto, che solo nella sua valenza originaria di *eunomia*, il concetto di *isonomia* possa essere riferito – in mancanza di alternative – per descrivere l'esperienza biblica. Cfr. C. MEIER, *La nascita della categoria del politico*, in particolare pp. 53-94 e 291-294.

⁵⁴ In anni recenti sono stati pubblicati studi molto interessanti sul confronto tra la democrazia ateniese e quella biblica, qui mi limito a segnalare alcuni: O. KAISER, *Zwischen Athen und Jerusalem*; S. ALKIER - M. WITTE (ed), *Die Griechen und das antike Israel*. In questo volume, si veda in particolare il contributo di M. BERNETT, *Polis und Politeia*.

a soffermarsi su aspetti che altrimenti sarebbero tralasciati. Senza alcuna presunzione di avere l'ultima parola riguardo a questo tema, l'unico aspetto che mi preme consiste nel far emergere le caratteristiche essenziali di Es 20,1-17, ma non di risolvere le questioni che esse sollevano.

Nel paragrafo precedente ho parlato dell'interpretazione del patto elaborata da Spinoza, il quale riteneva che il trasferimento a Dio del diritto naturale di ciascuno è tipico della nascita di uno stato democratico:

«Ne segue che tutti, secondo i termini di questo patto, restarono in una condizione di completa parità; che per tutti fu uguale il diritto di consultare Dio e di riceverne e interpretarne le leggi e che, in generale, a tutti fu affidato ad un medesimo livello il compito di provvedere all'intera amministrazione dello Stato».⁵⁵

L'uguaglianza tra i membri del popolo è stabilita dalla relazione con Dio e questa relazione è l'unico criterio con il quale l'individuo viene valutato.

In tempi recenti, gli studiosi sono tornati sulla questione, spinti da diversi fattori: grazie agli scavi archeologici, le nuove scoperte in Mesopotamia e la decifrazione di altri codici giuridici appartenenti all'antico Medio Oriente hanno permesso di far luce su un contesto culturale ancora sconosciuto;⁵⁶ il fiorire degli studi comparatistici, che hanno coinvolto non solo l'antica cultura greca, ma anche altre discipline, quali la storia, la geografia e, naturalmente, il diritto; il processo di secolarizzazione, che ha permesso di raggiungere quella distanza critica tale da far riconoscere meglio i segni dell'influenza del testo biblico nella cultura occidentale.⁵⁷

⁵⁵ TTP, p. 670. Anche Ska riprende il testo spinoziano per introdurre il discorso sulla democrazia, cfr. J.L. SKA, *Biblical Law*, p. 9, nota 3. Cfr. anche S. ZAC, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, pp. 146-152; S.B. SMITH, *Spinoza's Democratic Turn*; J.S. PREUS, *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*.

⁵⁶ Certamente bisogna tener conto della casualità con cui vengono alla luce gli scavi archeologici, ma essi rappresentano un'importante fonte di informazione. Segnalo qui alcuni studi di archeologia biblica relativi al Libro dell'Esodo: due studi preliminari particolarmente utili sono C. RENFREW - P. BAHN, *Archeologia*, e R.E. FRIEDMAN, *Chi ha scritto la Bibbia?*. Per quanto concerne la storicità dell'Esodo e le tracce archeologiche: N.M. SARNA, *Israel in Egypt*; E.D. OREN, *The «Ways of Horus»*; D.B. REDFORD, *An Egyptological Perspective*. Per la geografia storica della terra di Israele cfr. Y. AHARONI, *The Land of the Bible*. Per l'origine etnico-geografica di Israele cfr. W.G. DEVER, *Ceramics*; I. FINKELSTEIN - N. NAAMAN, *From Nomadism to Monarchy*.

⁵⁷ Taylor, per esempio, interpreta positivamente la secolarizzazione per almeno due motivi: essa, da un lato, ha messo in luce gli errori del cristianesimo, offrendogli così la

L'ampliamento del contesto di riferimento, unito a nuovi strumenti critici hanno messo sotto una luce nuova il libro del patto e il Decalogo, al punto che alcuni studiosi parlano a proposito di essi di «democrazia».⁵⁸ L'esegeta Otto – come lo storico del diritto Bermann – osserva che «la culla democrazia non si trova solo in Atene, ma anche in Gerusalemme»,⁵⁹ e che essa non si limitava alla ristretta cerchia della *polis*, ma coinvolgeva l'umanità intera. Quattro elementi, che svilupperò nel corso del lavoro, rendono questa posizione condivisibile: il primo consiste nel fatto che uno dei contraenti del patto è la totalità del popolo, e non una parte privilegiata, né il solo Mosè; il secondo è il riposo del sabato, che viene istituito anche per lo straniero e per lo schiavo; il terzo consiste nel fatto che non viene posto un capo in Israele: gli unici interlocutori sono Dio, da un lato, e la totalità del popolo dall'altro; il quarto, è il 'tu' con il quale Jhwh si rivolge indistintamente alla totalità del popolo, o meglio a ciascuno in quanto membro del popolo. Questi elementi, sotto angolazioni differenti, affermano che tutti gli uomini, di fronte a Dio, sono uguali fra loro. Nel momento della nascita di Israele come popolo/nazione, tutti coloro che vivono all'interno della stessa comunità – anche le donne – sono chiamati a partecipare alla vita politica. Qualcosa di simile al «governo delle leggi» intrecciato alla «sovranità popolare».⁶⁰ Ma andiamo a verificare.

All'interno del Decalogo, come si è già detto, gli interlocutori sono Dio, da un lato e Israele, dall'altro: il 'tu' con cui Dio si rivolge al popolo si contrappone al pronome personale con cui Dio si riferisce a Sé. Il 'tu' riferito a Israele è caratterizzato in due modi: nella stipulazione della *berît* esso è assoluto, riferito contemporaneamente a ciascuno e alla totalità del popolo. Nel Decalogo, invece, è necessario distinguere tra i destinatari dei *debarîm* e gli interlocutori che si identificano nel tu: i vv. 8-11.17 si rivolgono a un uomo adulto, un padre di famiglia e proprietario

possibilità di maturare una nuova consapevolezza; dall'altro, ha chiarito l'influenza che esso ha esercitato nella genesi del pensiero occidentale, cfr. C. TAYLOR, *Una modernità cattolica?*.

⁵⁸ Cfr. J.L. SKA, *La coscienza, la legge*; E. OTTO, *Das Deuteronomium*; M. BERNETT, *Polis und Politeia*. In realtà qui intendo proporre una interpretazione più cauta della questione, facendo uso del termine *isonomia*, che rimanda ad una fase precedente nella genesi della democrazia.

⁵⁹ E. OTTO, *Das Deuteronomium*, p. 378; H. BERMAN, *Diritto e rivoluzione*; L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*.

⁶⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Lo stato democratico di diritto*, p. 83.

terriero, quindi a un padrone di bestiame e di terreni e a un capo famiglia.⁶¹ Contemporaneamente, Dio coinvolge nel rispetto dei *debarîm* anche le donne, i bambini, gli animali: le regole sono affidate ai capi, ma valgono per tutti. Tutti, infatti, sono creature di Dio e tutti sono stati liberati dalla schiavitù in Egitto. Si tratta di un approccio sorprendente per la cultura dell'epoca, poiché nella tradizione medio-orientale gli dèi si rivolgevano al re o al faraone: il popolo non aveva alcun contatto immediato con le divinità.⁶² Gli antichi codici, infatti, portavano i nomi dei rispettivi re o dei luoghi nei quali venivano redatti: per esempio Hammurapi (1792-1750 a.C.), Ur Nammu (2111-2094 a.C.); Lipit-Ishtar (1934-1924 a.C.); Eshnunna (1770 a.C.).⁶³ Il loro scopo principale era l'esaltazione del sovrano come colui che «fa risplendere il diritto nel paese» e che «non fa prevalere il forte sul debole» e così via, ma non risulta che le leggi inserite dopo il prologo avessero una valenza pratica, o fossero prescrittive. Tutt'al più si può ipotizzare che, poiché il prologo riportava gesta ed epiteti del sovrano, le leggi ivi riportate, data la loro funzione glorificatrice, fossero anch'esse memoria di cose passate o descrivessero lo stato giuridico vigente. Si tratta, quindi, di una legislazione umana, che il re promulga al popolo e che riflette le umane differenze sociali.⁶⁴

Nel Decalogo e, più in generale, nel Pentateuco, cambiano i presupposti della legge e, di conseguenza, i suoi contenuti: alla base del diritto stanno l'esperienza della liberazione dalla schiavitù, che comprende la vita da straniero che l'ha preceduta,

⁶¹ Cfr. F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*.

⁶² Cfr. H.J. BOECKER, *Recht und Gesetz*; J. BOTTÉRO, *Mesopotamia*; C. CARMICHAEL, *The Origins of Biblical Law*; A. FINET, *Le code de Hammurapi*; B. HALPERN - D.W. HOBSON (edd), *Law, Politics and Society*; E. OTTO, *Aspects of Legal Reforms*.

⁶³ Per la traduzione dei testi giuridici mesopotamici si veda M. ROTH, *Law Collections*; per i testi numerici si veda M. MOLINA, *La ley más antigua*; per l'influenza dei testi medio-orientali sulla Bibbia cfr. J.B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*.

⁶⁴ Il codice di Hammurapi, per esempio, distingue tre classi sociali: gli *awilum*, cioè gli uomini liberi; i *muškenum*, del ceto medio, e gli schiavi. Cfr. i §§ 200 ss., nei quali le pene previste cambiano a seconda del ceto di appartenenza di chi compie e di chi subisce un torto. Un'altra differenza importante è quella fra uomini e donne: in caso di adulterio, se a compierlo è il marito, la donna dovrà limitarsi a riprendersi la dote; se è la donna a compierlo, sarà gettata nell'acqua (§§ 142-143). Per ogni classe le pene o i risarcimenti previsti sono diversi. Nella Bibbia, le differenze di ceto e di genere tendono a scomparire sotto diversi aspetti, cfr. J.L. SKA, *Biblical Law*, p. 5; V.H. MATTHEWS - B.M. LEVINSON - T. FRYMER-KENSKY (edd), *Gender and Law*. Questa tendenza egualitaria è presente anche nei racconti: le persone umili possono diventare protagonisti di racconti significativi per l'umanità in quanto tale (cfr. Gn 18,1-6; 26,1; Sam 17) secondo l'unico criterio della «scelta divina», cfr. E. AUERBACH, *Mimesis*, pp. 24-26.

e il riconoscimento della comune dimensione ontologica della creaturalità, che oggi identifichiamo con la dignità umana e che, giuridicamente, si traduce nell'uguaglianza di fronte alla legge. Secondo Crüsemann, anche la «legge del taglione» si basa sul criterio dell'uguaglianza giuridica: l'esegeta tedesco, infatti, ritiene che essa non debba essere interpretata alla lettera, ma per analogia. In tal modo, la punizione consisterebbe non nella stessa pena di cui il colpevole si è macchiato, ma in un corrispondente monetario. In secondo luogo – e questo è il dato che più ci interessa – essa, per la prima volta, decreta le stesse punizioni per i potenti e per gli umili.⁶⁵

In ambito legislativo, tre caratteristiche fanno di Israele un caso a parte rispetto alla prassi dell'epoca: la prima, alla quale ho già accennato, consiste nel rapporto diretto fra Jhwh e la totalità del popolo; la seconda, anch'essa nota, è la stipulazione della *berît* senza intermediari; la terza, consiste nel fatto che scopo della legge non è l'esaltazione di un capo, né di Dio, ma della relazione tra il Dio liberatore e il suo popolo. Queste tre caratteristiche sottolineano tre aspetti diversi del particolare rapporto tra Jhwh e Israele, che guidano verso una stessa conclusione: tutti sono uguali davanti a Lui, cioè ugualmente responsabili e beneficiari del patto. Il 'tu' con il quale Jhwh si rivolge a Israele è collettivo, ma non annulla il singolo nella comunità. La legge occupa in essa il ruolo centrale, perché è l'unico termine medio fra Dio e Israele, l'unico strumento per conservare la libertà e l'unico criterio di verifica della fedeltà del popolo al suo Dio. L'appartenenza al popolo di Dio non è data solo dai legami di sangue e dalla discendenza, né dalla sola esperienza della schiavitù e della liberazione; l'aspetto decisivo è, piuttosto, l'accoglienza consapevole del patto e dei principi che lo ratificano. In altri termini, è l'agire responsabile dell'uomo ad essere determinante per la conservazione della libertà, poiché il ritorno in Egitto è ancora una triste possibilità. La libertà non è mai conquistata una volta per tutte.

La condizione di uguaglianza stabilita nella *berît*, viene esplicitata con maggiore evidenza nel Decalogo, nei vv. 8-11 relativi alla santificazione del sabato: in essi viene predisposto il riposo per tutte le creature, uomini e donne, schiavi e liberi,

⁶⁵ F. CRÜSEMANN, «Auge um Auge ...».

stranieri, bambini e animali. Senza alcuna distinzione, tutti sono chiamati a santificare il sabato secondo l'unico criterio ammesso da Jhwh: tutti sono sue creature. Nella versione del Dt la motivazione è diversa,⁶⁶ e consiste nella liberazione dalla schiavitù: poiché tutti erano schiavi e tutti sono stati liberati, allora tutti dovranno santificare il sabato. Il riposo distingue il lavoro dello schiavo da quello dell'uomo libero. Stabilendo il riposo anche per lo schiavo, è come se anch'egli non fosse più del tutto schiavo, perché – in un caso – gli viene riconosciuta la dignità di creatura – nell'altro, di uomo liberato. L'uguaglianza di fronte a Dio impedisce che le disuguaglianze umane diventino assolute, che riducano, cioè, lo schiavo, solo alla sua condizione di schiavitù e facciano dimenticare che anch'egli è creatura. Il riposo del sabato ricorda che l'essenza dell'uomo è la libertà, non la contingenza: la nuova scansione teologica del tempo aiuta l'uomo a trascendere il mondo e a ricongiungersi con la sua origine, non solo temporale, ma ontologica. Libertà e relazione (con Dio e fra i membri del popolo, nel duplice spazio religioso e politico) sono gli snodi attraverso i quali l'uomo dà forma alla contingenza e proprio per questo il dono della prima implica anche quello dei *debarîm*, dei criteri per conservarla.

Parlo di criterio e non di norme perché di principi orientativi si tratta, principi che sollecitano l'uomo ad agire in modo responsabile, non ad obbedire ciecamente e lo inducono a far sì che gli altri uomini facciano altrettanto: l'uomo si definisce libero quando possiede la piena autonomia delle proprie decisioni e una volta libero, Israele è responsabile delle proprie azioni. La vigilanza del vicino, che non va interpretata come controllo, bensì come un averne cura, costituiva un forte deterrente per le trasgressioni: più che le sanzioni, era la vergogna che si voleva evitare.⁶⁷

⁶⁶ Non è possibile, in questa sede, argomentare le differenze che distinguono la versione del Decalogo contenuta nel Dt da quella contenuta nell'Esodo, né giustificare la precedenza narrativa della versione che, molto probabilmente, fu redatta per ultima. In questa occasione è sufficiente tener presente che la santificazione del sabato delinea una prospettiva evolutiva: la motivazione addotta nel Dt richiama la liberazione dall'Egitto, cioè un'esperienza vissuta dal solo Israele. Al contrario, la motivazione addotta nell'Esodo fa riferimento alla teologia della creazione: il dio nazionale è divenuto il Dio creatore. Alla memoria storica, sempre valida, viene aggiunta la riflessione teologica più matura, capace di andare oltre i confini di Israele e comprendere tutto il creato. Cfr. N. LOHFINK, *Das Deuteronomium*.

⁶⁷ «Vi ricorderete della vostra cattiva condotta e delle vostre azioni che non erano buone e proverete disgusto per voi stessi per le vostre iniquità e le vostre nefandezze.

Un'azione contraria alla via indicata dal principio non provocava solo uno squilibrio sociale, ma si identificava con il rifiuto del dono della libertà e di Dio.⁶⁸ Posta su questo piano, al di là delle convenzioni umane, di fronte a Dio non ci sono sovrani e sudditi e tutti giocano un ruolo importante per la sopravvivenza del popolo: la grande scoperta è che il bene di tutti coincide, o almeno favorisce, il bene e la libertà di ciascuno. La pubblicità della legge – proclamata oralmente da Dio e non scritta per quei pochi che sarebbero stati in grado di leggerla – e la partecipazione della totalità del popolo rendono ciascun singolo responsabile: la legge non è imposta, ma proposta da Dio e diventa vincolante perché ciascun membro del popolo l'ha accolta. Ne consegue che i *debarîm* non hanno alcuna funzione coercitiva, al contrario costringono l'io agente a interrogarsi sul significato delle proprie azioni non in relazione a un singolo evento, ma nella più ampia dimensione della propria vita, situata all'interno di una comunità. Nessuno può esimersi dal considerare tutto ciò, se intende appartenere al popolo, nessuno gode di un diritto di «immunità» e a garantire l'osservanza del Decalogo non sono le sanzioni, che non si dimostrano mai deterrenti per il crimine, ma è il richiamo alla responsabilità individuale.

Benché proclamata dall'alto, l'individuo si riconosce in questa legge, perché essa racconta la sua storia. La legge, infatti, per funzionare, deve toccare l'individuo nel suo intimo: nel caso di Israele, questa intimità si fonda nel ricordo dell'azione liberatrice di Jhwh⁶⁹ e si traduce nella fede in Lui; nell'età moderna, invece – dove il primato è della ragione e non della religione – viene espressa, da parte di alcuni, con l'etica e i suoi valori.⁷⁰ L'intenzione è la medesima, ma cambia lo strumento per soddisfarla. Entrambi i percorsi hanno un forte accento politico: l'etica, perché cerca di conciliare individuo e comunità; il Decalogo, perché

Non riguardo a voi, io agisco – dice il Signore Dio – seppiatelo bene. Vergognatevi e arrossite della vostra condotta, o Israeliti»; Ez 36,31-32.

⁶⁸ Cfr. Dt 8,17: «Guardati dunque dal pensare: la mia forza e la potenza della mia mano mi hanno acquistato queste ricchezze. Ricordati invece del Signore tuo Dio perché Egli ti dà la forza per acquistare ricchezze, al fine di mantenere, come fa oggi, l'alleanza che ha giurato ai tuoi padri».

⁶⁹ Cfr. Dt 6.

⁷⁰ Mi riferisco, in particolare, ai neoaristotelici e mi limito a segnalare alcuni studi: A. MC INTYRE, *After Virtue*; A. FERRARA, *Comunitarismo e liberalismo*; M. MANGINI (ed), *L'etica della virtù*.

proclama una legge che non è solo divina, ma proviene da quel Dio liberatore, Jhwh, che Israele può chiamare per Nome. Nella possibilità di essere nominato e invocato, Dio instaura con Israele una relazione privilegiata e corre il pericolo che si abusi del suo Nome: prima di essere suddito, Israele è interlocutore del suo Dio. Paradossalmente, Jhwh, pur essendo Dio, non somiglia a un Faraone, né a un sovrano assoluto, anche se assoluta dovrà essere la fedeltà dell'uomo: l'assolutezza della relazione, della scelta e della responsabilità, derivano dalla libertà, che rende possibile il rapporto privilegiato fra Dio e Israele.⁷¹ La storia va avanti, le leggi possono cambiare, ma ciò che permane è la relazione che le anima, vero scopo di entrambe. È in questa relazione – accanto ad alcune vicende storico-politiche successive⁷² – che nasce il concetto di uguaglianza davanti a Dio e davanti alla legge – e quindi anche davanti ai suoi rappresentanti – che alimenta, anche se con accezioni diverse, i moderni codici giuridici e che si pone in netta contrapposizione non solo con la prassi antico medio-orientale, ma anche con l'esperienza, alternativa a quella biblica, della *polis* greca. Lo stesso Habermas riconosce che

«l'universalismo egualitario – da cui sono derivate le idee di libertà e convivenza solidale, autonoma condotta di vita ed emancipazione, coscienza morale individuale, diritti dell'uomo e democrazia – è una diretta eredità dell'etica

⁷¹ Il primo ad essere fedele è Dio, cfr. Dt 7,7-9: «Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli – siete infatti il più piccolo di tutti i popoli –, ma perché il Signore vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, il Signore vi ha fatto uscire con mano potente e vi ha riscattati liberandovi dalla condizione servile, dalla mano del faraone, re d'Egitto. Riconoscete dunque che il Signore vostro Dio è Dio, il Dio fedele, che mantiene la sua alleanza e benevolenza per mille generazioni con coloro che l'amano e osservano i suoi comandi».

⁷² La situazione è certamente complessa e la Rivoluzione francese è stata determinante per lo sviluppo del pensiero giuridico-politico moderno. Gli obiettivi per i quali si batterono i rivoluzionari francesi non erano 'nuovi': i diritti, l'uguaglianza, l'appartenenza, la nazione. La novità consisté, piuttosto, nel conferire loro significati nuovi: ciò che emerge dalla rivoluzione è un'idea di «nazione» come espressione di un soggetto collettivo nel quale ciascun individuo si riconosce e in nome della quale si rovesciano gli antichi privilegi: «La Dichiarazione dei diritti non è un atto 'contemplativo', ma un gesto militante: dichiara il carattere naturale, cioè fondamentale e irrinunciabile, della sfera della proprietà e della libertà ma non ne fa un luogo dell'automatico armonizzarsi degli interessi; la concepisce piuttosto come la tappa di un processo costituente che vive dell'impegno di soggetti che hanno scoperto la loro identità politico-giuridica nel vincolo di appartenenza alla nazione sovrana»; P. COSTA, *Civitas*, II, p. 32. Tuttavia, per ragioni tematiche, mi preme sottolineare, accanto alla Rivoluzione francese, il ruolo di altri fattori meno evidenti, ma sicuramente presenti nell'evoluzione del pensiero giuridico-politico moderno.

ebraica della giustizia e dell'etica cristiana dell'amore. Questa eredità è stata continuamente riassimilata, criticata e reinterpretata senza sostanziali trasformazioni. A tutt'oggi non disponiamo di opzioni alternative». ⁷³

Dello stesso parere – ma sorprende meno – è Taylor, per il quale la cultura contemporanea, nonostante il processo di secolarizzazione, o forse, in parte, proprio grazie ad esso, eredita diversi elementi dalla tradizione ebraico-cristiana, in ambito etico e politico. Tra questi, il filosofo canadese annovera il concetto di dignità umana, l'universalità di alcuni valori, la vita comune, la nozione di prosperità umana. ⁷⁴ L'argomentazione tayloriana si svolge per lo più facendo riferimento alla tradizione filosofica che nasce dal cristianesimo – Agostino, per esempio – tuttavia, uno studio più attento al testo biblico e alla tradizione giuridica successiva sembra confermare le tesi di Taylor. In effetti, il concetto di uguaglianza evocato nel Decalogo permane nel diritto canonico, attraverso il riconoscimento del fatto che gli uomini non sono uguali. L'uguaglianza giuridica deriva, allora, dal tener conto delle disuguaglianze di partenza e dall'adattare la legge ad esse, in modo che il risultato sia l'uguaglianza del trattamento giuridico. Nella Bibbia e nel diritto canonico si parte, quindi, dal riconoscimento delle disuguaglianze contingenti per approdare all'uguaglianza giuridica. Nel diritto moderno, al contrario, questo traguardo è divenuto il nuovo punto di partenza, poiché si è trasformato in un principio astratto che non tiene conto delle differenze contingenti. ⁷⁵

L'uguaglianza biblica, poi ripresa dal diritto canonico, non è la medesima dell'uguaglianza formale, per almeno due aspetti: da un lato, per gli obiettivi che si pongono; dall'altro, per il ruolo che occupa la disuguaglianza nell'affermazione dell'uguaglianza. L'uguaglianza biblica afferma la relazione dell'uomo con Dio, mentre quella canonica ha un intento pastorale: per entrambe l'idea di fondo consiste nella convinzione che l'uomo debba essere guidato verso la «retta via». Tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'Età Moderna, i forti cambiamenti sociali, politici, economici e culturali portarono alla nascita della moderna scienza

⁷³ J. HABERMAS, *Dialogo su Dio*, p. 128; P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, pp. 116-123.

⁷⁴ Cfr. C. TAYLOR, *Radici dell'io*, e, dello stesso autore, *Una modernità cattolica?*.

⁷⁵ Diritti sociali. La legge astratta e generale è solo un momento, poi viene la legge.

giuridica, che capovolse quasi del tutto i presupposti del diritto, facendone una costruzione formale, risultato di una riflessione astratta. Esperienza e teoria non erano più in continuità, anzi la seconda cominciò a orientare la prima, circoscrivendo i limiti della legittimità dell'azione. Il secondo aspetto che distingue in modo fondamentale l'uguaglianza di matrice biblica da quella formale, è il ruolo che in esse occupa la disuguaglianza. Nel primo caso essa occupa un ruolo importante, poiché dal riconoscimento di essa derivano gli elementi che permettono l'attuazione dell'uguaglianza giuridica.

La caratteristica del diritto non è la sua universalità, ma la capacità di adattarsi al particolare. Nel caso del diritto moderno, l'affermazione dell'uguaglianza avviene sulla base della negazione delle disuguaglianze, cioè si parte dal presupposto che «siamo tutti uguali». La caratteristica principale del diritto moderno è, pertanto, la sua staticità rispetto al singolo: la legge è uguale per tutti, senza conoscere la possibilità di adattarsi a ciascuno. Non è importante il singolo, con la sua irriducibile eccezionalità, ma il rispetto della legge. L'esperienza della *polis* si presenta come una terza alternativa tra le due già considerate, tra il primato dell'individuo e la difesa a priori del diritto, ma in che misura ciò avvenga, dobbiamo ora verificarlo.

b. Modello greco e riflessione contemporanea

Contrariamente a Habermas e a Taylor, Dahl individua l'origine della democrazia nella sola *polis* greca, anche se non esita a coglierne alcune ambiguità: la prima consiste nella mancanza di una definizione precisa di «popolo», così da non poter comprendere cosa gli ateniesi intendano con questo nome quando lo riferiscono ad altri gruppi umani. La seconda, sulla quale mi soffermerò tra poco, consiste nel riconoscere che soltanto pochi membri della città-stato erano considerati cittadini, mentre la maggioranza degli abitanti era tenuto ai margini della vita politica.⁷⁶ L'esperienza greca viene interrotta dall'arrivo dell'Impero macedone, per poi riaffacciarsi saltuariamente durante il Medioevo e ricomparire in modo decisivo nelle guerre d'indipendenza americane del XVIII secolo.

⁷⁶ R.A. DAHL, *Sulla democrazia*; dello stesso autore, *La democrazia e i suoi critici*.

A un osservatore attento non può sfuggire che nel parlare del concetto di uguaglianza, Dahl si scontra con i limiti dell'esperienza e della riflessione greca: per uguaglianza politica, il politologo statunitense intende infatti l'idea che «*tutti i cittadini sono abilitati a esprimere opinioni politiche e a governare*». Questa concezione è in contraddizione sia con l'esperienza degli ateniesi,⁷⁷ sia con l'idea platonica dei custodi, i quali in virtù di una più alta conoscenza sarebbero meglio in grado di difendere e promuovere il bene di tutti, sia, infine, con la concezione aristotelica dell'uomo. Nell'auspicare il governo dei filosofi, Platone era mosso dalla convinzione che la democrazia costituisse un pericolo per se stessa, in quanto l'eccessiva libertà poteva sfociare nella tirannide.⁷⁸ Aristotele ha condiviso questa idea, ma ha distinto tra una democrazia retta dalle leggi e una retta dalla demagogia.⁷⁹ Si può allora affermare che con «*tutti*», nell'antica Grecia, ci si riferiva a tutti coloro che avevano le caratteristiche per partecipare alla vita politica.

Nella realtà dei fatti, la democrazia ateniese fu molto diversa dalle imitazioni successive e da ciò che intendiamo oggi con questo termine: l'organizzazione socio-economica della *polis*, infatti, si basava su una rigida divisione in classi e la partecipazione alla vita politica era limitata a coloro che erano cittadini (πολίτης) in senso pieno, cioè a quei capi famiglia che non avevano bisogno di lavorare per vivere, mentre tutti gli altri (lavoratori, schiavi, stranieri, donne) erano esclusi:⁸⁰

«Il cittadino non è cittadino perché abita in un certo luogo (perché anche i meteci e gli schiavi hanno in comune il domicilio) né lo sono quelli che godono certi diritti politici sì da subire o intentare un processo ... Chi è dunque il cittadino appare chiaro da queste considerazioni: quegli che ha la facoltà di partecipare all'ufficio di consigliere e di giudice questo noi diciamo senz'altro cittadino dello stato in cui ha tale diritto e per stato intendiamo, volendo parlare in maniera generale, un numero di tali persone sufficiente ad assicurare indipendenza di vita».⁸¹

⁷⁷ Cfr. R.A. DAHL, *La democrazia e i suoi critici*, pp. 14-16.

⁷⁸ PLATONE, *Repubblica*, VIII-IX.

⁷⁹ ARISTOTELE, *Politica*.

⁸⁰ In realtà Pericle cercò di estendere la partecipazione popolare alla vita politica di Atene, ma cambiò la definizione di «cittadinanza»: nel 451-450 egli propose una legge secondo la quale, per essere cittadini, entrambi i genitori dovevano essere ateniesi, mentre il ceto di appartenenza non era più fondamentale. Infatti, per ovviare al problema di chi, per partecipare alle assemblee, perdeva la giornata di lavoro, Pericle istituì il sistema delle retribuzioni. Cfr. TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, II, 37.1; II, 40.2.

⁸¹ ARISTOTELE, *Politica*, III (Γ), 1, 1275 a, 1-9; 32-35; 1275 b 17-20.

Nel Libro I, in effetti, Aristotele aveva definito lo schiavo «strumento animato»⁸² e poco oltre si era soffermato su chi può esercitare il comando, in famiglia (*oikos*) e nello stato (*polis*). L'*oikos* è governato dal capo famiglia: l'uomo esercita la sua autorità sulla moglie e sui figli poiché «il maschio è più adatto al comando della femmina».⁸³ Alle differenze di *status* si aggiunge quella di genere, come se, insieme agli schiavi, le donne non fossero considerate propriamente umane e comunque fossero prive della stessa dignità dell'uomo.⁸⁴ Da ciò consegue che nella *polis* erano solo gli uomini liberi ad alternarsi nel governo⁸⁵ e che i risultati dei discorsi fatti nell'agorà erano espressione della volontà di quei pochi che avevano la possibilità di parteciparvi: «La democrazia nacque dall'idea che quanti sono uguali per un certo rispetto – entro i limiti ai quali accennavamo sopra – siano assolutamente uguali».⁸⁶

Certamente, rispetto ai regni dispotici e alle monarchie dell'epoca, la democrazia ateniese doveva essere qualcosa di incredibilmente nuovo e aperto, ed effettivamente lo era, per il fatto che le leggi potevano essere discusse, ma ciò era possibile solo se essa – come pure Israele – manteneva le sue dimensioni ridotte.⁸⁷

In Es 20,1-17 assistiamo a un forte coinvolgimento della totalità del popolo: dall'autopresentazione di Jhwh come «colui che ha fatto uscire Israele (tutto Israele) dall'Egitto», al 'tu' con cui Dio si rivolge al popolo, fino alle parole del sabato e all'onore dovuto ai genitori, ogni elemento fa pensare che Dio si rivolge al popolo nel suo insieme.⁸⁸ Il sabato, nel riconoscere le differenze di ceto,

⁸² *Ibidem*, I (A), 4, 1253 b, 33.

⁸³ *Ibidem*, I (A), 12, 1259 b, 42-43.

⁸⁴ Per un confronto con la situazione della donna nell'antico Israele cfr. E.K. SOLVANFG, *A Woman's Place*.

⁸⁵ ARISTOTELE, *Politica*, II (B), 2, 1261b, 2-5. Per la trattazione della democrazia cfr. *Politica*, IV, 4-6 e VI, 4.

⁸⁶ *Ibidem*, V (E), 1, 1301 a, 29-20.

⁸⁷ Dahl discute questo aspetto nel parlare del passaggio dalla città-Stato allo Stato-nazione (cfr. R.A. DAHL, *La democrazia e i suoi critici*, pp. 16, 295-310). Quello che rende difficile la traduzione moderna della democrazia di Pericle è la complessità dell'apparato istituzionale che rende la partecipazione diretta alle decisioni collettive più difficile. Per quanto concerne Israele, quando il popolo cresce di numero, Mosè è costretto a istituire i giudici: cfr. Es 18,13-27.

⁸⁸ Alcuni elementi, per esempio i vv. 8-11 e 17, fanno ritenere con ragione che il Decalogo fosse rivolto ai capi-famiglia, ai grandi proprietari terrieri, ma che il suo scopo fosse quello di agire sulle classi più agiate al fine di persuaderle ad una maggiore giustizia sociale, cfr. F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, pp. 28-35.

le supera attraverso il riconoscimento dell'uguaglianza della partecipazione al riposo, al tempo sacro. Le differenze non giungono mai ad essere totalizzanti ed escludenti come nella *polis*, perché ci sono situazioni – e precisamente nella nuova scansione sacrale del tempo – in cui esse smettono di essere decisive, di funzionare da criterio di gestione dei ruoli di ciascuno per lasciare spazio all'unico vero criterio: la relazione che si ha con il Dio liberatore.⁸⁹ Al v. 12 abbiamo un altro esempio di questo atteggiamento: nell'esortazione a onorare i genitori alcuni studiosi rinvennero una formula per garantire il rispetto e il sostentamento, da parte della prole, della vedova, che assolveva insieme la funzione di padre-madre. Altri, invece, ritengono si riferisca a entrambi i genitori viventi. Quale che sia l'interpretazione più vicina alla reale, questo versetto esorta a riconoscere dignità alla donna: ella merita onore, cura e rispetto, ma, soprattutto, li merita al pari dell'uomo e questa uguaglianza non le era mai stata concessa.⁹⁰

Richiamando ancora una volta la precedente trattazione del politeismo e del monoteismo e tenendo presenti le considerazioni svolte fin qui, sembra esserci un'inversione di tendenza che mette in discussione la possibilità di identificare la religione ebraico-cristiana con l'assolutismo politico. Jhwh detiene una sovranità assoluta ma, a differenza dei sovrani dell'epoca, Egli mantiene un rapporto diretto con il suo popolo. Lo stesso Mosè che guida Israele, svolge il ruolo di mediatore, ma non può sostituirsi a Dio. Nel momento più importante, la nascita di Israele come nazione politica, sancita dalla proclamazione del Decalogo, Dio si rivolge non al solo Mosè, ma a tutto Israele: di fronte a Dio, non ci sono distinzioni tra i membri del popolo. Ciò che è determinante per la vita di Israele viene deciso da ciascun membro del popolo. Nell'Atene democratica incontriamo, invece, la tendenza inversa: all'apertura determinata dalla possibilità di discutere le leggi, fa riscontro il restringimento della cerchia degli

⁸⁹ Da questa prospettiva è indicativa la legge sulla schiavitù: nessuno può essere trattenuto come schiavo a vita, almeno che non lo voglia. Dopo sette anni di servizio, infatti, il padrone deve congedare lo schiavo e solo nel caso in cui egli preferisca rimanere presso di lui, potrà restare, altrimenti avrà diritto a un compenso che gli consentirà di riprendere la vita da uomo libero. Cfr. Es 21,1-6.

⁹⁰ Per la condizione della donna nel Medio Oriente antico cfr. B.S. LESKO (ed), *Women's Earliest Records*; S. POLLOCK, *Women in a Men's World*.

interlocutori: solo alcuni, infatti, hanno il diritto di discutere le leggi.⁹¹

In Es 20,1-17 si può parlare di isonomia perché tutti i membri del popolo sono sullo stesso piano di fronte a Dio: le differenze sociali cessano di essere determinanti nel momento religioso e politico della nascita di Israele. In Atene, invece, la democrazia ha il suo perno nella possibilità, per alcuni, di discutere le leggi. Nel primo caso ad essere messo in evidenza è il ruolo che ciascuno uomo ha di fronte alla memoria storica rievocata da Jhwh: da essa vengono tratti i criteri della futura convivenza civile. Nel secondo, invece, le differenze sociali sono determinanti e diviene centrale il ruolo che alcuni uomini hanno sulla futura organizzazione politica della città: costoro hanno il potere di mettere in discussione le leggi e di cambiarle. Un'altra differenza sostanziale consiste nel fatto che l'oggetto di discussione è diverso: nel caso dell'antica Grecia si discuteva di vere e proprie leggi, mentre nel caso del Decalogo si tratta di criteri, che precedono e fondano le singole norme e devono chiaramente valere per tutti. Se guardiamo alla struttura della società, vediamo che anche nella Bibbia ci sono le differenze di ceto e di genere,⁹² ma ad attenuarle è proprio l'assolutismo jahwista che sta sullo sfondo: ognuno occupa un

⁹¹ Gli storici hanno calcolato che prima della guerra del Peloponneso, in Atene i maschi adulti oscillavano tra le 40 mila e le 50 mila unità, mentre i teorici della politica auspicavano cifre di gran lunga inferiori, tra i 5 mila e i 10 mila, questo significa che essi avrebbero potuto conoscersi fra loro almeno di vista. Un valido studio per comprendere la configurazione della *polis* ateniese è quello di J.V.A. FINE, *The Ancient Greeks*.

⁹² I personaggi biblici sono collocati in un contesto storicamente verosimile, tipico dell'antico Medio Oriente e caratterizzato dalla divisione in classi e dalla diversità di ruoli che si ricoprono nella comunità. Tuttavia nessuno di loro può essere considerato 'secondario' rispetto alla realizzazione del piano divino: accade spesso che personaggi che, da una prospettiva umana, occupano ruoli secondari, diventino protagonisti di vicende importanti all'interno della storia di Israele, come per esempio Rut. Nel confrontare il mondo omerico con quello biblico, Auerbach scrive: «ci si rende conto che nei poemi omerici la vita si svolge solamente nella cerchia signorile, e tutto il resto vi ha soltanto una funzione servile. La classe patrizia vi è ancora così fortemente patriarcale ... Però è innegabile l'esistenza di una specie d'aristocrazia feudale ... Come immagine d'una società questo mondo è del tutto immobile; le battaglie si combattono soltanto fra gruppi diversi di ceti patrizi; dal basso non giunge nulla. ... Nelle storie dei Patriarchi del Vecchio Testamento domina allo stesso modo la costituzione patriarcale ... il quadro sociale vi è molto meno stabile, non vi si sente la struttura di classe ... il popolo spesso ha parte negli avvenimenti sia nel suo insieme sia in gruppi singoli. ... Dalla più profonda storicità e dalla più profonda mobilità sociale dei testi del Vecchio Testamento dipende infine anche un'ultima distinzione importante: che cioè da essi risulta un concetto dello stile sublime e della sublimità diverso da quello di Omero»; E. AUERBACH, *Mimesis*, pp. 24-25.

posto nel progetto di Dio, pertanto le differenze non devono essere guardate con occhi umani, ma nella prospettiva della realizzazione di un progetto divino imperscrutabile.

Per tornare al tema principale, il Decalogo offre un modello di isonomia diverso da quello più noto della *polis* ateniese, ma non incompatibile con esso. Entrambi hanno le loro radici in una piccola comunità e richiedono la partecipazione attiva del popolo, soltanto che il testo biblico supera le umane differenze di ceto, di genere e persino di appartenenza razziale, mentre la democrazia ateniese si realizza a partire da esse. È possibile dire che mentre la *polis* ateniese tende a restringere la cerchia dei suoi interlocutori, il Decalogo fa di tutto per ampliarla. Un'altra importante differenza consiste nell'identità degli interlocutori: in Atene si discute tra uomini, in Israele gli uomini si confrontano con Dio. Nel primo caso a venir discusse sono le leggi umane, nel secondo vengono approvati principi generali donati da Dio in seguito all'esperienza di liberazione del suo popolo, che serviranno da fondamento per le leggi umane. Queste ultime sono suscettibili di venir discusse e cambiate, i principi sui quali esse si fondano no. Come ho già avuto modo di sottolineare, essi non vengono accolti dal popolo perché emanati da Dio, ma perché sono stati riconosciuti «veri» rispetto alla storia di liberazione che li precede. Nella *polis* il cittadino fa la sua esperienza di democrazia, mentre ai piedi del Sinai l'isonomia è il compimento di un'esperienza politica, la lotta per l'indipendenza.

3. Conclusioni: la tutela della vita politica

La moderna teoria politica tende a dare poco rilievo alla tradizione biblica, ritenendo forse che quella greca sia stata più influente (almeno a livello cosciente) nella storia dell'Occidente. Tuttavia, se si guarda alla nascita della scienza giuridica moderna, è possibile constatare quanto sia stata forte l'influenza delle fonti bibliche e del diritto canonico, ad esse direttamente collegato. La riflessione etica e politica moderna ha ereditato dalla tradizione giudaico-cristiana importanti conquiste, che hanno permesso una maggiore consapevolezza del ruolo del singolo nella comunità e l'elaborazione di concetti quali quello di uguaglianza, dignità e diritti. La mancata considerazione dell'importanza del testo biblico

per la nostra tradizione etica e politica non rende giustizia della genesi del pensiero occidentale, né tiene conto di tutti gli strumenti concettuali di cui dispone. La strategia politica di cui il Decalogo è portavoce ha una forte componente etica, che si traduce nella tutela della vita: il rispetto della legge e le sue modalità, sono subordinate al bene dell'individuo. La democrazia moderna è il risultato dell'esperienza politica di Atene e di quella morale di Israele, filtrata dal cristianesimo. Abbiamo visto che l'uguaglianza della *polis* è soggetta all'ipoteca dei requisiti, mentre quella delineata nel Decalogo, nel tener conto delle disuguaglianze sociali (uomini, donne, schiavi, stranieri), le annulla di fronte a Dio. Una «democrazia flessibile», nella quale le sfere di associazione politiche intermedie – le stesse di cui parla Dahl nella sua teoria della poliarchia – possano permettere di superare gradualmente le differenze di partenza, riuscendo a garantire le stesse possibilità di partecipazione politica, nonostante le disuguaglianze di partenza, sarebbe forse una buona sintesi fra la tradizione greca e quella biblica.

Certamente, nelle società attuali il cristianesimo non svolge più un ruolo unificatore e mancano gli strumenti in grado di coagulare in modo solido sia i membri di una singola società, sia diverse società fra loro. Nella teoria di Dahl, il pluralismo etico si traduce nella poliarchia, una fusione di democrazia e liberalismo che si esplica nell'eguaglianza politica garantita dalle istituzioni, risultato, a loro volta, di una diffusione capillare dell'associazionismo politico in tutte le sue forme. Con il termine poliarchia, che letteralmente significa «governo di molti», il politologo statunitense intende qualcosa di più della democrazia rappresentativa, poiché allude alla necessità di numerosi centri di governo e a una diffusa partecipazione democratica. Tuttavia, una realtà fortemente plurale (Dahl fa l'esempio dell'India) rischia di perire a causa delle differenze economiche alimentate dal capitalismo che, alla lunga, favorisce anche l'ineguale distribuzione delle risorse politiche. Lo scenario politico contemporaneo subisce un primato dell'economia che sembra senza precedenti.⁹³

⁹³ In realtà, sappiamo che l'autonomia economica di una città-Stato era fondamentale alla sua sopravvivenza e alla sua indipendenza politica. Aristotele, nella *Politica*, nel parlare del passaggio dalla famiglia allo Stato, sottolinea l'importanza dell'autosufficienza economica (I A, 2, 1252b). Nel Decalogo manca questo aspetto, a causa del fatto che Israele viene all'esistenza in quel momento e, in quanto nomade, la sua economia non

All'organizzazione politica dovrebbe far riscontro un sostrato che unifichi a priori gli interlocutori e regoli le interferenze dell'economia, ovvero un modello alternativo a quello basato sull'utile, incarnato dal principe machiavellico, e qui le soluzioni possibili sono diverse: c'è chi, come Apel, usa come sfondo-criterio comune la razionalità e chi invece, come Taylor, auspica il recupero dell'etica tradizionale, un'etica di valori che, per quanto confutata e imperfetta, è quella da cui veniamo e che ci ha resi quello che siamo.⁹⁴ Apparentemente entrambi gli schieramenti ritengono di poter aspirare ad una certa dose di universalismo: la ragione di matrice kantiana induce a ritenere che tutti potranno giungere alle stesse ragionevoli conclusioni, mentre l'etica basa le proprie argomentazioni su alcuni valori condivisibili da tutti. Da parte dei discorsivisti, per esempio, la fiducia nella razionalità risulta eccessiva sia rispetto alle conclusioni del discorso razionale, sia rispetto alla partecipazione dei coinvolti nella discussione pubblica. Apel⁹⁵ non tiene conto del fatto che nelle decisioni non intervengono solo elementi razionali, ma anche di altro genere, per esempio emotivi, caratteriali, strategici. La razionalità del discorso dovrebbe, in un certo qual modo, garantire anche la veridicità delle esigenze avanzate e delle loro motivazioni, cioè l'onestà e la chiarezza dei contenuti della discussione. In ogni caso, questa teoria tiene conto solo delle esigenze che vengono effettivamente avanzate nella discussione pubblica. Il problema che si pone consiste nel chiarire se le esigenze non avanzabili discorsivamente meritino di essere considerate. Nel caso in cui ciò non avvenga, l'etica discorsivista avrebbe un ristretto ambito di competenza; in caso contrario, invece, essa dovrebbe affrontare la mancanza di un nuovo criterio di confronto che sostituisca la ragione.

In realtà entrambi gli schieramenti soffrono di un certo grado di illusorietà, ma mentre chi auspica valori comuni ha come inter-

ha le caratteristiche di quella di un popolo sedentario. Tuttavia un'osservazione possiamo ancora farla: esso tende a tutelare i beni minimi di sussistenza attraverso la proibizione del desiderio e, dunque, della brama di appropriarsi dei beni altrui. Il presupposto della sopravvivenza non è il primato dell'economia, bensì la tutela della vita e dell'ordine sociale: il popolo vive non grazie alla ricchezza, ma grazie al mantenimento all'ordine morale.

⁹⁴ Cfr. C. TAYLOR, *Radici dell'io*; dello stesso autore, *Il disagio della modernità*. Tra i numerosi scritti di Apel, ricordiamo: K.O. APEL, *La comunità della comunicazione*, e *Diskurs und Verantwortung*. Per il pensiero di Apel è utile il contributo di G.B. CLEMENTE, *Svolta linguistica o fondazione ultima?*.

⁹⁵ Cfr. K.O. APEL, *Das Kommunikationsapriori*. Ho già avuto modo di discutere la teoria discorsivista in D. TONELLI, *Etica e democrazia discorsiva*.

locutrice la società reale, nella sua poliedricità e contraddizione, i neokantiani cadono facilmente nella trappola di una comunità ideale provocata anche dalla *reductio ad unum* attuata dalla ragione. La poliarchia di Dahl soffre della tensione tra ideale e reale, che inficia anche la teoria dei discorsivisti, con l'aggravante che a loro manca persino un modello ideale di riferimento. Nella teoria discorsivista di Apel, il ricercatore deve anticipare come reale la comunità ideale, cioè come potenzialmente in grado di realizzare quella ideale. Si tratta di una forzatura, poiché, da un lato, il ricercatore opera sulla comunità reale come se fosse quella ideale; dall'altro, la comunità ideale è una proiezione perfezionata di quella reale. La comunità ideale risulta essere un modello irraggiungibile in se stesso contraddittorio, poiché a ben guardare è una proiezione perfezionata della comunità reale, dalla quale dipende fortemente. In ultima analisi, la comunità ideale è un falso modello che serve a nascondere l'assenza di una vera teoria sociale che spieghi a quale tipo di società si rivolgono i discorsivisti.

Nell'esperienza di Israele questa tensione manca del tutto, perché esso non aveva alcuna idea astratta della isonomia: essa è semplicemente accaduta, almeno in relazione a Dio. Infatti, la visione che il popolo ebraico poteva avere era solo negativa: il popolo non voleva più essere schiavo, ma avendo rifiutato il modello egiziano e quello mesopotamico, si coagulò intorno al culto di Jhwh. È solo grazie alla relazione con Dio che fra i membri del popolo si stabilisce una relazione di uguaglianza: si è uguali in senso assoluto perché si è uguali di fronte a Dio. Ma qui è necessaria una precisazione ulteriore. L'uguaglianza che nasce dall'esperienza biblica non è esteriore, formale, ma si costruisce sulla fattualità delle persone concrete, tiene conto delle loro differenze, per trovare a ciascuno il proprio ruolo nel popolo di Jhwh. L'uguaglianza formale, quella data come principio indiscutibile, è, invece, un prodotto illuministico che segue alla nascita dell'astratto soggetto giuridico. Così, mentre l'uguaglianza biblica pone attenzione sui singoli soggetti e contribuisce davvero all'ordine sociale perché trova l'equilibrio fra le diversità, quella astratta è impegnata nelle affermazioni di principio, risultato della razionalità e valida fino a prova contraria. Il passaggio dall'uguaglianza sostanziale a quella formale si consuma, come abbiamo visto, nel Medioevo, con la nascita della scienza giuridica, ovvero

nel momento in cui le conquiste giuridiche si trasformano in sistemi astratti i cui contenuti sono formulazioni di principio. Questo tipo di uguaglianza giuridica non è in grado di superare le disuguaglianze sostanziali, ma si limita a ignorarle, affermando – solo verbalmente – che «siamo tutti uguali».

L'esperienza dell'Esodo delinea un concetto di uguaglianza sostanziale che presuppone una concezione relazionale dell'uomo: l'uomo è in rapporto diretto con il Dio liberatore, ma prospetta anche un notevole salto di qualità: nella santificazione del sabato, il privilegio del riposo viene esteso a tutte le creature, anche a coloro che non fanno parte di Israele. Davanti a Dio scompaiono le classi: il capo e il popolo ricevono la parola e devono rispettarla. L'unica differenza che permane è tra Dio e il popolo, i cui membri sono tutti uguali. Nell'accogliere la legge donata da Dio, il popolo esprime la volontà di rimanere libero: da questa prospettiva, il popolo di Israele nasce come nazione democratica, ma rimane aperto il problema della traduzione umana, sociale di questa teologia politica.

Bibliografia

I. ABBREVIAZIONI

<i>ABD</i>	<i>Anchor Bibel Dictionary</i> , IV, New York - London - Toronto 1992.
«AcT»	«Acta Theologica».
«AION»	«Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli».
AnBib	Analecta Biblica.
AOAT	Alter Orient und Altes Testament.
«AScRel»	«Annali di Scienze Religiose».
ASOR	American Schools of Oriental Research.
<i>ATD</i>	<i>Das Alte Testament Deutsch</i> , Göttingen 1977 (trad. it. <i>Antico Testamento</i> , Brescia 2004).
«BA»	«Biblical Archeologist».
BBB	Bonner Biblische Beiträge.
BCR	Biblioteca di cultura religiosa.
«BETHL»	«Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium».
«Bib»	«Biblica».
«BJS»	«Brown Judaic Studies», serie monografica.
BThSt	Biblich-Theologische Studien.
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament.
«BZ»	«Biblische Zeitschrift».
BZAW	Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
«CBQ»	«Catholic Biblical Quarterly».
CÉv	Cahiers Évangile.
«CivCatt»	«La Civiltà Cattolica».
EdF	Erträge der Forschung.
ETS	Erfurter Theologische Studien.
«ExpTim»	«Expository Time».
FAT	Forschungen zum Alten Testament.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, serie monografica.
<i>Fs Galling</i>	A. KUSCHKE - E. KUTSCH (edd), <i>Archäologie und Altes Testament. Festschrift für Kurt Galling zum 8. Januar 1970</i> , Tübingen 1970.
«FZTP»	«Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie».
<i>GLAT</i>	<i>Grande Lessico dell'Antico Testamento</i> , trad. it., Brescia 1988.
<i>GLNT</i>	<i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i> , trad. it., Brescia 1970.
<i>Greg</i>	<i>Gregorianum. Commentarii de re philosophica et theologica</i> .
HBS	Herders Biblische Studien.
«Henoch»	«Henoch. Studi storico-filologici sull'Ebraismo».

«HTR»	«Harvard Theological Review».
«JARORS»	«Journal of the American Oriental Society».
«JBL»	«Journal of Biblical Literature».
«JJS»	«Journal of Jewish Studies».
«JSOT»	«Journal for the Study of the Old Testament».
«JSOTS»	«Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series».
LAPO	Litteratures Anciennes du Proches-Orient.
LoB	Leggere oggi la Bibbia.
«NAWG»	«Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I: Philologisch-historische Klasse».
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis.
OTL	Old Testament Library.
OTS	Oudtestamentische Studiën.
«PSV»	«Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica».
QD	Questiones Disputatae.
«RdQ»	«Revue de Qumran».
RGG	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i> , a cura di K. GALLING, Tübingen 1970.
«RStB»	«Ricerche storico bibliche».
«RTL»	«Revue Théologique et de Philosophie».
«SAT»	«Supplementi all'Antico Testamento».
SBAAT	Stuttgarter biblische Aufsatzbände Altes Testament.
SBAB	Stuttgarter Biblische Aufsatzbände.
SBL	Society of Biblical Literature.
SBLSyms	Society of Biblical Literature Symposium Series.
SBT	Studies in Biblical Theology.
SDB	<i>Supplément au Dictionnaire de la Bible</i> .
«ThQ»	«Theologische Quartalschrift».
THAT	<i>Theologisches Handwörterbuch zum AT</i> , München - Zürich 1971 (trad. it. <i>Dizionario teologico dell'Antico Testamento</i> , Torino 1978).
«ThZ»	«Theologische Zeitschrift».
TRE	<i>Theologische Realenziklopädie</i> , a cura di G. MÜLLER, 36 voll., Berlin - New York 1977-2004.
«TThZ»	«Trierer theologische Zeitschrift».
TTP	B. SPINOZA, <i>Tractatus Theologico-Politicus</i> , Amsterdam 1670 (trad. it. <i>Trattato teologico politico</i> , Torino 1991).
TWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , Stuttgart 1973.
TWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , Stuttgart 1933.
«UF»	«Ugarit-Forschungen».
«VT»	«Vetus Testamentum».
«VT Suppl»	«Vetus Testamentum. Supplementi».
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament.
«ZAW»	«Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft».
«ZKTh»	«Zeitschrift für Katholische Theologie».
«ZTK»	«Zeitschrift für Theologie und Kirche».

II. STUDI SULL'ANTICO TESTAMENTO E IL MEDIO ORIENTE ANTICO

ACHTEMEIER P.J., *Il Dizionario della Bibbia*, trad. it., Bologna 2003.

AHARONI Y., *The Land of the Bible: A Historical Geography*, Philadelphia (PA) 1979.

AHLSTRÖM G.W., *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, Lund 1963.

ALBERTZ R., *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 2 voll., London 1994.

– *In Search of the Deuteronomists. A First Solution to a Historical Riddle*, in Th.C. RÖMER (ed), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETHL, 147), Leuven 2000, pp. 1-17.

ALBRIGHT W.F., *The Name Yahweh*, in «JBL», 43 (1924), pp. 370-378.

– *A Biblical Fragment from the Maccabaeian Age: the Nash Papyrus*, in «JBL», 56 (1937), pp. 145-176.

– *The Archeology of Palestine*, Harmondsworth - Middlesex 1949.

– *Abraham the Hebrew: A New Archeological Interpretation*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», 163 (1961), pp. 36-54.

ALKIER S. - WITTE M., *Die Griechen und das antike Israel*, Fribourg - Göttingen 2004.

ASSMANN A. - ASSMANN J., *Kanon und Zensur*, München 1987.

ASSMANN J., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it., Torino 1997 (ed. orig. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992).

– *Mosè l'egizio: decifrazione di una traccia di memoria*, trad. it., Milano 2000 (ed. orig. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge [MA] 1997).

– MÜLLER K.E. (edd), *Der Ursprung der Geschichte. Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das Frühe Griechenland*, Stuttgart 2005.

ALT A., *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, in *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig* (Philologisch-historische Klasse, 86 [1934], 1), Leipzig 1934, pp. 232-278 (ora in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, München 1953, pp. 278-332).

ANDREW KIRK J. (edd), *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World*, Atlanta (GA) 1979.

L'Antico Testamento e le culture del tempo. Testi scelti, Roma 1990.

AUVRAY P., *Richard Simon 1638-1712: Étude bio-bibliographique avec des textes inédits*, Paris 1974.

AUZOU G., *Dalla servitù al servizio. Il libro dell'Esodo. Lettura pastorale della Bibbia*, trad. it., Bologna 1997³ (ed. orig. *De la Servitude au service. Le livre de l'Exode*, Paris 1961).

BALDACCI M., *Prima della Bibbia. Sulle tracce della religione arcaica del proto-Israel*, Milano 2000.

BARBAGLIA S. (ed), *Deuteronomismo e Sapienza: la riscrittura dell'identità culturale e religiosa d'Israele*, «RStB», 15 (2003), numero monografico.

BARR J., *Semantica del linguaggio biblico*, trad. it., Bologna 1961 (ed. orig. *The Semantic of Biblical Language*, Oxford 1961).

BARTHÉLEMY D., *Les Devanciers d'Aquila*, in «VT Suppl», 10 (1963), pp. 170-178.

– *L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie*, in «ThZ», 21 (1965), pp. 358-370.

– *Pourquoi la torah a-t-elle été traduite en grec?*, in M. BLACK - W.A. SMALLEY (edd), *On Language, Culture, and Religion. In Honour of E. A. Nida* (Approaches to Semiotic, 56), La Haye 1974, pp. 23-41.

BEAUCHAMP P., *La legge di Dio*, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 2000 (ed. orig. *Le Loi de Dieu*, Paris 1999).

– *L'uno e l'altro Testamento II*, trad. it., Brescia 2001 (ed. orig. *L'un e l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris 1976).

BINNI W. - BOSCHI B.G., *Cristologia primitiva. Dalla teofania del Sinai all'Io Sono giovanneo*, Bologna 2004.

BLENKINSOPP J., *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, trad. it., Brescia 1996 (ed. orig. *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York 1992).

BOECKER H.J., *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen - Vluyn 1984².

BORGONOV G., *Dio-Legge-Popolo. Il Deuteronomismo come attuazione 'ideologica' di un rapporto di esclusività*, in «RSB», 1 (2003), pp. 25-55.

BOSCHI B.G. (ed), *Il Pentateuco come Torah: storiografia e normatività religiosa nell'Israele antico*, Atti del VI Convegno di Studi Veterotestamentari, in «RSB», 3 (1991), pp. 11-26.

BOSCHWITZ H., *Julius Wellhausen*, Marburg 1938.

BOVATI P., *Ristabilire la giustizia*, Roma 1997².

– *Il Libro del Deuteronomio (1-11)*, Roma 1994.

BRAULIK G., *Die Ausdrücke für 'Gesetz' im Buch Deuteronomium*, in «Bib», 51 (1970), pp. 39-66.

– *Deuteronomio. Il testamento di Mosè*, trad. it., Assisi 1987 (ed. orig. *Das testament des Mose. Das Buch Deuteronomium*, Stuttgart 1987).

– *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB, 2), Stuttgart 1988.

– *Il Deuteronomio e la nascita del monoteismo*, in N. LOHFINK - E. ZENGER - G. BRAULIK - J. SCHARBERT, *Dio l'Unico. Sulla nascita del monoteismo in Israele*, trad. it. Brescia 1991, pp. 55-101 (ed. orig. *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus in Israel*, in *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1985, pp. 115-119).

– *Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium* (HBS, 4), Freiburg i.Br. 1995.

BRONGERS H.A., *Der Eifer des Herrn Zebaoth*, in «VT», 13 (1963), pp. 269-284.

BRUEGGEMANN W., *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, trad. it., Brescia 2002 (ed. orig. *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis [MN] 1997).

BUBER M., *Mosè*, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 1983 (ed. orig. *Mosè*, in M. BUBER, *Werke, II: Schriften zur Bibel*, München 1964).

CALABI F. (ed), *La lettera di Aristea a Filocrate*, Milano 1995.

CAQUOT A. - SZNYCER M. - HERDNER A., *Textes ougaritiques I: Mythes et légendes* (LAPO, 7), Paris 1974.

CARBONE S. P. - RIZZI G., *Le Scritture ai tempi di Gesù*, Bologna 1992.

CARMICHAEL C., *The Origins of Biblical Law. The Decalogues and the Book of the Covenant*, Ithaca (NY) 1993.

CAZELLES H., *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Paris 1946.

– *Loi israélite* (SDB, V), Paris 1957.

– *Les sens religieux de la loi*, in *Populus Dei. Jubilee vol. Ottaviani*, Roma 1969, pp. 177-194.

– *La Bibbia e il suo Dio*, trad. it., Roma 1991 (ed. orig. *Le Bible et son Dieu*, Paris 1989).

– *Etudes d'Histoire religieuse et de Philologie Biblique*, Paris 1996.

CERETI G. (ed), *Monoteismo cristiano e monoteismi*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001.

CHAMLA M., *Spinoza e il concetto della «tradizione» ebraica*, trad. it., Milano 1996.

CHIESA B., *Biblical and Parabiblical Texts from Qumran*, in «Henoch», 20 (1998), pp. 131-151.

CHILDS B.S., *Die Theologische Bedeutung der Endform eines Textes*, in «ThQ», 167 (1987), pp. 242-251.

– *Il Libro dell'Esodo. Commentario teologico-critico*, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 1995 (ed. orig. *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Louisville [KT] 1974).

CLIFFORD R., *Deuteronomio con un excursus su alleanza e Legge* (LoB, 1.6), trad. it., Brescia 1995 (ed. orig. *Deuteronomy. With an Excursus on Covenant and Law*, Wilmington [DE] 1982).

COHN R.L., *The Sacred Mountain in Ancient Israel*, Michigan (MI) 1974.

CORNELIUS I., *The Many Faces of God: Divine Images and Symbols in Ancient Near Eastern Religions*, in K. VAN DER TOORN (ed), *The Image and the Book Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven 1997, pp. 21-43.

COWLEY A., *Aramaic Papyri of the fifth Century B.C.*, Oxford 1923.

CROATTO S., *Exodus: A Hermeneutics of Freedom*, New York 1981.

CROSS F.M. jr, *The Oldest Manuscripts from Qumran*, in «JBL», 74 (1955), pp. 147-172.

– *Yahweh and the God of the Patriarchs*, in «HTR», 55 (1962), pp. 225-259.

– *The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic history*, in *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge (MA), 1973, pp. 274-289.

CROSS F.M. - TALMON S. (edd), *Qumran and the History of Biblical Text*, Cambridge - London 1975.

CRÜSEMANN F., *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München 1983.

– «Auge um Auge ...» Ex 21, 24 f. Zum sozialgeschichtlichen Sinn des Talionsgesetzes im Bundesbuch, in «EvTh», 47 (1987), pp. 411- 426.

– *Das 'portative Vaterland'. Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons*, in A. ASSMANN - J. ASSMANN (edd), *Kanon und Zensur*, pp. 63-79.

– *La Tora. Introduzione allo studio della Bibbia*, trad. it., Brescia 2008 (ed. orig. *Die Tora. Theologie und Geschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992).

DAVIES Ph.R., *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*, (Library of Ancient Israel), Louisville (KY) 1998.

DEBRUNNER A. - KLEINKNECHT H. - PROCKSCH O. - KITTEL G., art. λέγω, trad. it. in *GLNT*, VI, pp. 199-400 (ed. orig. in *TWNT*, IV, pp. 69-147).

DE LUBAC H., *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris 1959-1964.

– *L'Écriture dans la tradition*, Paris 1966.

DE MOOR J.C., *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, Leuven 1997.

DE VAUX R., *Histoire ancienne d'Israel*, 2 voll., Paris 1971-1973.

DEVER W.G., *Ceramics, Ethnicity, and the Question of Israel's Origins*, in «Biblical Archeologist», 58 (1995), pp. 200-213.

DE WETTE W.M.L., *Dissertatio critica qua Deuteronomium diversum a prioribus Pentateuchi libris, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur*, Jena 1805.

DIETRICH W. - KLOPFENSTEIN M.A., *Ein Gott allein? YHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO, 139), Göttingen 1994.

DOHMEN Ch., *Der Dekaloganfang und sein Ursprung*, in «Bib», 74 (1993), pp. 175-195.

DRAF R., *L'uscita dall'Egitto. L'invenzione della libertà*, trad. it., Napoli 1998 (ed. orig. *La sortie d'Égypte. L'invention de la liberté*, Paris 1988).

– *La traversata del deserto. L'invenzione della responsabilità*, trad. it., Napoli 1999 (ed. orig. *La traversée du désert. L'invention de la responsabilité*, Paris 1988).

DRIVER G.R. - MILES J.C., *The Assyrian Laws*, Oxford 1935.

– *The Babylonian Laws*, 2 voll., Oxford 1955.

ELSSNER T.R., *Das Namenmißbrauch-Verbot (Ex 20,7/Dtn 5,11). Bedeutung, Entstehung und frühe Wirkungsgeschichte* (ETS, 75), Leipzig 1999.

FINET A., *Le code de Hammurapi. Introduction, traduction et annotation* (Littératures anciennes du Proche-Orient, VII, 1), Paris 1983.

FINKELSTEIN I. - NAAMAN N., *From Nomadism to Monarchy: Archeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem 1994.

– *Le tracce di Mosè. La Bibbia tra storia e archeologia*, trad. it., Roma 2002 (ed. orig. *The Bible Unearthed. Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*, New York 2001).

FRAENKEL J., *L'Aggadah. Il mondo dello spirito nei racconti dei maestri ebrei*, trad. it., Milano 1999 (ed. orig. *Iyyunim be-Olam ha- ruhani shel Sippur ha-Aggadah*, Tel Aviv 1981).

FRANKENA H.J., *The Vassal-Treaties of Esarhaddon* (OTS, 14), Leiden 1965.

FUSCO V., *Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica*, in G. SEGALLA (ed), *Cento anni di studi biblici (1893-1993). L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Padova 1995, pp. 37-94.

FREEDMAN D.N., *The Name of the God of Moses*, in «JBL», 79 (1960), pp. 151-156.

FRIEDMAN R.E., *Chi ha scritto la Bibbia?*, trad. it., Torino 1991 (ed. orig. *Who wrote the Bible?*, New York 1987).

GARBINI C., *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia 1986.

– *Le Décalogue* (CÉv, 81), Paris 1992.

– *Note di lessicografia ebraica*, Brescia 1998.

– *Il ritorno dall'esilio babilonese*, Brescia 2001.

GARCÍA LÓPEZ F., *Dalla Torah al Pentateuco*, in «RSB», 3 (1991), pp. 11-26.

– *Le Décalogue* (CÉv 81), Paris 1992.

– *Il Pentateuco*, trad. it., Brescia 2004 (ed. orig. *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los primeros libros de la Biblia*, Estella 2004²).

GARCÍA MARTÍNEZ F., *Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis*, in «Folia Orientalia», 25 (1988), pp. 113-136.

GEMSER B., *The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law*, in *Congress Volume 1953* («VT Suppl», 1 [1953], pp. 50-66.

GESENIUS W. - KAUTZSCH E., *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1909 (trad. ingl., Oxford 1910).

GERSTENBERGER E., *Wesen und Herkunft des «apodiktischen Rechts»* (WMANT, 20), Neukirchen 1965.

– *Covenant and Commandment*, in «JBL», 84 (1965), pp. 38-51.

GIBERT P., *Petite histoire de l'exégèse*, Paris 1992.

GNUSE R.K., *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel* (JSOTS 241), Sheffield 1997.

GRAUPNER A., *Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5. Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld*, in «ZAW», 99 (1987), pp. 308-329.

– *Vom Sinai zum Horeb oder vom Horeb zum Sinai? Zur Intention der Doppelüberlieferung des Dekalogs*, in A. GRAUPNER - H. DELKURT - A.B. ERNST (edd), *Verbindungslinien. Festschrift W.H. Schmidt*, Neukirchen - Vluyn 2000, pp. 85-101.

– *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik. Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Forschung*, in H.G. REVENTLOW (ed), *Weisheit, Ethos und Gebot. Weisheits- und Dekalogtraditionen in der Bibel und im frühen Judentum* (BThSt, 43), Neukirchen - Vluyn 2001, pp. 61-95.

GRAYSON A.K., *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods, I-III*, Toronto 1987-1996.

GREENBERG M., *Hebrew s^gûllā: Akkadian sikiltu*, in «JARORS», 71 (1951), pp. 172-174.

– *Some Postulates of Criminal Law*, in *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*, Jerusalem 1969, pp. 5-28.

– *The Decalogue Tradition Critically Examined*, in B.Z. SEGAL - G. LEVI (edd), *The Ten Commandments in History and Tradition*, Jerusalem 1985-1990, pp. 83-119.

– *Studies in the Bible and Jewish Thought*, Philadelphia (PA) - Jerusalem 1995.

GROSS W., *Wandelbares Gesetz - unwandelbarer Dekalog?*, in «TQ», 175 (1995), pp. 161-170.

GROTTANELLI C., *La religione di Israele prima dell'esilio*, in G. FILORAMO (ed), *Storia delle religioni, II: Ebraismo e cristianesimo*, Roma - Bari 1995, pp. 5-10.

– *Sette storie bibliche*, Brescia 1998.

GUNNEWEG A.H.J., *Comprendere l'Antico Testamento*, trad. it., Brescia 1986 (ed. orig. *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1977).

HAAG E., *Gott, der Einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (QD, 104), Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1985.

HALPERN B., *Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century B. C. E.: Kingship and the Rise of Individual Moral Liability*, in B. HALPERN - D.W. HOBSON (edd), *Law and Ideology in Monarchic Israel*, Sheffield 1991, pp. 11-107.

– HOBSON D.W. (edd), *Law, Politics and Society in the Ancient Mediterranean World*, Sheffield 1993.

HENGEL M., *La storiografia della bibbia. Atti della XXVIII Settimana biblica dell'A.B.I.*, Bologna 1986.

– SCHWEMER A.M., *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 1994.

HERBERT E.D., *Reconstructing Biblical Dead Sea Scrolls. A New Method Applied to the Reconstruction of 4QSam^a*, in «Henoch», 23 (2001), pp. 116-120.

HERRMANN J., *The Conclusion of the Decalogue (Ex 20,17; Dt 5,21)*, in «CBQ», 29 (1967), pp. 543-554.

HEZSER C., *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine (Texte und Studien zum antiken Judentum, 66)*, Tübingen 1997.

HOSSFELD F.-L., *Der Dekalog: seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO, 45)*, Freiburg i.Br. - Göttingen 1982.

– «Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs», in F.-L. HOSSFELD (ed), *Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte*, Würzburg 1989, pp. 73-118.

– *Du sollst dir kein Bild machen! Die Funktionen des alttestamentlichen Bilderverbots*, in «TThZ», 98 (1989), pp. 81-94.

– *Der Dekalog als Grundgesetz – eine Problemanzeige*, in F.L. PERLITT, *Liebe und Gebot (FRLANT, 190)*, Göttingen 2000, pp. 46-59.

JACKSON B.S., *Theft in Early Jewish Law*, Oxford 1972.

– *Reflections on Biblical Criminal Law*, in «JJS», 24 (1973), pp. 8-38.

– *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, Leiden 1975.

– *The Cerimonial and the Judicial: Biblical Laws as Sign and Symbol*, in «JSOT», 30 (1984), pp. 31-44.

– *Studies in the Semiotics of Biblical Law*, Sheffield 2000.

JENNI E. - WESTERMANN C., *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, trad. it., Torino 1978.

JEREMIAS J., «Mishpat» im ersten Gottesknechtslied (Is 42, XLII, 1-4), in «VT», 22 (1972), pp. 31- 42.

JOHNSTONE W., *The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus*, in «ZAW», 100 (1988), pp. 361-385.

– *The 'Ten Commandments': Some Recent Interpretations*, in «ExpTim», 100 (1989), pp. 453-461.

KAISER O., *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, Göttingen 1969.

– *Aspect of legal Reforms and Reformulation in Ancient Cuneiform and Israelite Law, in Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision, Interpolation and Development* («JSOTS», 181 [1994], pp. 160-196).

– *Zwischen Athen und Jerusalem*, Berlin - New York 2003.

KAUFMAN S., *The Akkadian Influences on Aramaic*, Assyriological Studies, Chicago (IL) 1974.

KLOPFENSTEIN M.A., *Die Lüge nach dem Alten Testament. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung*, Zürich - Frankfurt a.M. 1964.

KHNOFF L., *Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch*, in «VT», 8 (1958), pp. 161-214.

KOSSELACK R., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, trad. it., Genova 1986 (ed. orig., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979).

KOOREVAAR H.J., *De opbouw van de tien woorden in Exodus 20:1-17*, in «AcT» 15 (1995), pp. 1-15.

KRATZ R.G., *Der Dekalog im Exodusbuch*, in «VT», 44 (1994), pp. 205-238.

– SPIECKERMANN H. (edd), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlit* (FRLANT, 190 [2000]).

KRUSE H., *Der wunderbare Name: Zu Herkunft und Sinngehalt des Jahwesnamens*, in «ZKTh», 112 (1990), pp. 385-405.

KUTSCH E., *Sehen und bestimmen. Die Etymologie von tyrb.*, in *Fs Galling*, 1970, pp. 168-178.

LAMAIRE A., *Le Decalogue: Essai d'histoire de la rédaction* (FS Henri Cazellas, AOAT, 212), Neukirchen 1981, pp. 259-295.

LAMBERT W.G., *The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon*, in H. GOEDIKTE - J. ROBERTS (edd), *Unity and Diversity*, Baltimore (MA) 1975, pp. 191-200.

LANG B., *Monotheism and the Prophetic Minority*, Sheffield 1983.

– *The Decalogue in the Light of the Newly Published Paleo-Hebrew Inscription* (Hebrew Ostrakon Moussaïef, 1), in «JSOT», 77 (1998), pp. 21-25.

LEACH E., *The Legitimacy of Salomon*, in *Genesis as Myth and Other Essays*, London 1969.

LEMAIRE A., *La nascita del monoteismo*, trad. it., Brescia 2005 (ed. orig. *Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien*, Paris 2003).

LESKO B.S. (ed), *Women's Earliest Records from Ancient Egypt and Western Asia* («BJS», 166 [1989]).

LEVIN Ch., *Der Dekalog am Sinai*, in «VT», 35 (1985), pp. 165-191.

LIVERANI M., *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma - Bari 2003.

LOHFINK N., *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einzelfragen zu Dt 5-11*, in «AnBib», 20 (1963), pp. 54- 72.

– *Zur Dekalogfassung von Dt 5*, in «BZ», 9 (1965), pp. 17-32, Stuttgart 1990, pp. 193-209).

– *Gott. Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament*, in *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg i.Br. 1977.

– *Einführung*, in N. LOHFINK (ed), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETL, 68), Leuven 1985.

– *Ascolta, Israele. Esegesi di testi del Deuteronomio*, trad. it., Brescia 1986³ (ed. orig. *Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium*, Düsseldorf 1965).

– *Bund als Vertrag im Deuteronomium*, in «ZAW», 107 (1995), pp. 215- 239.

– *All'ombra delle tue ali*, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 2002 (ed. orig. *Im Schatten deiner Flügel*, Freiburg i.Br. 1999).

– ZENGER E. - BRAULIK G. - SCHARBERT J., *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1985.

LORETZ O., *La verità della Bibbia. Pensiero semitico e cultura greca*, trad. it., Bologna 1970 (ed. orig. *Wahrheit der Bibel*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1964).

LOZA J., *La Palabras de Yahwe: Estudio del Decálogo*, México 1989.

MARCOS N.F., *La Bibbia dei Settanta*, trad. it., Brescia 2000 (ed. orig. *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid 1998).

MATTHEWS V.H. - LEVINSON B.M. - FRYMER-KENSKY T. (edd), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* («JSOTS», 262 [1998]).

MATTHIAE P., *Il sovrano e l'opera. Arte e potere nella Mesopotamia antica*, Roma - Bari 1994.

MCCARTHY D.J., *Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship Between Yhwh and Israel*, in «CBQ», 27 (1965), pp. 397-407.

– *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib, 21), Roma 1978.

MAIER J., *Il giudaismo del secondo tempio*, trad. it., Brescia 1991 (ed. orig. *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, München 1990).

MARTONE C., *I LXX e le attestazioni testuali ebraiche di Qumran*, in «AScRel», 2 (1997), pp. 159-174.

– *The Judaean Desert Bible. An Index*, Torino 2001.

MEINHOLD J., *Zur Sabbathfrage*, in «ZAW», 48 (1930), pp. 121-138.

- MENDENHALL G.E., *Covenant Forms in Israelite Tradition*, in «BA», 17 (1954), pp. 50-87.
- MERENDINO R.P., *Das deuteronomistische Gesetz* (BBB, 31), Bonn 1969.
- MERLO P., *La religione dell'antico Israele*, Roma 2009.
- METTINGER T.D.N., *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm 1995.
- MEYNET R., *Les dix commandements, loi de liberté; analyse rhétorique d'Ex 20,1-17 et de Dt 5,6-21*, in *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 50, Beyrouth 1984, pp. 405-421.
- *I due decaloghi, legge di libertà (Es 20,1-17 e Dt 5,6-21)*, in «Greg», 81 (2000), pp. 659-692.
- MIES F., *Bible et droit. L'esprit de lois*, Bruxelles 2001.
- MOLINA M., *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt*, Berlin - New York 1999.
- *La ley más antigua. Textos legales sumerios*, Barcelona 2000.
- MONTGOMERY J.H., *The Hebrew Divine Name and the Personal Pronoun Hu*, in «JBL», 63 (1944), 2, pp. 161-163.
- MONSENGWO PASINYA L., *La notion de «nomos» dans le Pentateuque grec*, Roma 1973.
- NAKHAI B.A., *Archeology and the Religions of Canaan and Israel* (ASOR, 7), Boston (MA) 2001.
- NEHER A., *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, trad. it., Genova 1983 (ed. orig. *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris 1970).
- NEL P.J., *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs* (BZAW, 158), Berlin 1982.
- NEPI A., *Le maschere e il volto. Il divieto dell'idolatria in Es 20,1-7*, in «PSV», 46 (2002), pp. 11- 27.
- NEUSNER J. (ed), *The Study of Ancient Judaism*, Atlanta (GA) 1992².
- NIEHR H., *In Search of Yhwh's Cult in the First Temple*, in K. VAN DER TOORN (ed), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven 1997, pp. 73-95.
- *Il contesto religioso dell'Israele antico. Introduzione alle religioni della Siria-Palestina*, trad. it., Brescia 2002 (ed. orig. *Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas*, Würzburg 1998).
- NIEMANN H.M., *Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel* (FAT, 6), Tübingen 1993.
- NOBILE M., *La Legge interprete degli insuccessi della storia nella concezione deuteronomistica*, in «RSB», 1 (2003), pp. 65-77.

- *La reductio jahwista del profetismo biblico*, in «RSB», 1 (2009), pp. 85-97.
- NOTH M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle 1943.
- *Storia d'Israele*, trad. it., Brescia 1975 (ed. orig. *Geschichte Israels*, Göttingen 1969⁷).
- *Esodo*, trad. it., Brescia 1977 (ed. orig. *Exodus. A Commentary*, London 1962).
- OREN E.D., *The «Ways of Horus» in North Sinai*, in A.F. RAINEY (ed), *Egypt, Israel, Sinai: Archeological and Historical Relationships in the Biblical Period*, Tel Aviv 1987, pp. 69-119.
- OSWALD W., *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischen Hintergrund* (OBO, 159), Göttingen 1997.
- OTTO E., *Der Dekalog als Brennspegel israelitischer Rechtsgeschichte*, in J. HAUSMANN - H.-J. ZOBEL (edd), *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie*, Stuttgart 1992, pp. 59-68.
- *Theologische Ethik des Alten Testaments*, München 1994.
- *Aspect of Legal Reforms and Reformulation in Ancient Cuneiform and Israelite Law*, in B.M. LEVINSON (ed), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision, Interpolation and Development* («JSOTS», 181 [1994]), pp.160-196).
- *Politische Theologie und Rechtsformen in Juda und Assyrien*, Berlin - New York 1999.
- *Das Deuteronomium. Politische Teologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW, 284), Berlin - New York 1999.
- *Dekalog*, in RGG, II (1999), pp. 625-628.
- PAUL S.M., *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, Sheffield 1970.
- PERLITT L., *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT, 36), Neukirchen Vluyn 1969.
- art. «Dekalog», in TRE, VIII (1981), pp. 408-413.
- PETTAZZONI R., *Monoteismo e politeismo. Saggi di storia delle religioni*, Milano 2005.
- PLATTER W.E. - WHITE H.J., *A Grammar of the Vulgate. An Introduction to the Study of the Latinity of the Vulgate Bible*, Oxford 1997.
- POLLOCK S., *Women in a Men's World: Images of Sumerian Women*, in J.M. GERO - M.W. CONKEY, *Engendering Archaeology: Woman and Prehistory*, Oxford 1991, pp. 366-387.
- PRATO G.L. (ed), *La storiografia nella Bibbia. Atti della XXVII settimana biblica*, Bologna 1986.
- *L'attuale ricerca sul monoteismo ebraico biblico*, in G. CERETI (ed), *Mono-teismo cristiano e monoteismi*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, pp. 37-65.

PREUSS H.D., *Deuteronomium* (EdF, 164), Darmstadt 1982.

PRITCHARD J. B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton (NJ) 1955.

RADICE R., *La figura del legislatore in Filone e i suoi precedenti filosofici*, in «RSB», 1 (2003), pp. 153-162.

REDFORD D.B., *An Egyptological Perspective on the Exodus Narrative*, in A.F. RAINEY (ed), *Egypt, Israel, Sinai: Archeological and Historical Relationships in the Biblical Period*, Tel Aviv 1987, pp. 137-161.

RENDTORFF R., *Teologia dell'Antico Testamento*, trad. it., Torino 2001 (ed. orig. *Theologie des Alten Testaments: ein kanonischer Entwurf*, Neukirchen - Vluyn 1999).

RENFREW C. - BAHN P., *Archeologia: teorie, metodi, pratica*, trad. it., Bologna 1995 (ed. orig. *Archeology: Theories Methods and Practice*, London 1991).

REVENTLOV H.G., *Storia dell'interpretazione biblica. Dall'Antico Testamento a Origene*, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 1999 (ed. orig. *Epochen der Bibelauslegung. Vom Alten Testament bis Origene*, München 1990).

RICHTER W., *Exegese als Literaturwissenschaft*, Göttingen 1971.

RHODES R., *The Test of «Leviathan», Parts 3 and 4 New Interpretations*, in M. BERTMANN - M. MALHERBE, *Thomas Hobbes de la métaphysique à la politique*, Paris 1989. PP

ROFÉ A., *The Tenth Commandment in the Light of Four Deuteronomic Laws*, in B.-Z. SEGAL - G. LEVI (edd), *The Ten Commandments in History and Tradition*, Jerusalem 1990, pp. 45-65.

– *Storie di profeti*, trad. it., Brescia 1991 (ed. orig. *The Prophetical Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible. Their Literary Types and History*, Jerusalem 1988).

– *La composizione del Pentateuco*, trad. it., Bologna 1999 (ed. orig. *Mbw' lhybwr htwrh*, Jerusalem 1994).

RÖMER T.C. (ed), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETHL, 147), Leuven 2000.

– DE PURY A. (edd), *Israele construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches recente*, Genève 1996.

ROTH M., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta (GA) 1995.

SACCHI P., *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990.

– (ed), *Il Giudaismo palestinese: dal I secolo a.C. al I secolo d.C.*, Bologna 1993.

– *Storia del secondo tempio*, Torino 1994².

– *Le Pentateuque, le Deutéronomiste et Spinoza*, in «VT Suppl», 61 (1995), pp. 275-288.

SANDARS N.K. (ed), *L'epopea di Gilgalmeš*, trad. it., Milano 1986 (ed. orig. *Epic of Gilgalmesh*, New York 1972).

SAPORETTI L., *Le leggi della Mesopotamia. Tradotte dai testi originali*, Firenze 1984.

– *Antiche Leggi. I «Codici» del Vicino Oriente Antico*, Milano 1998.

SARNA N.M., *Israel in Egypt: The Egyptian Sojourn and the Exodus*, in H. SHANKS (ed), *Ancient Israel: from Abraham to the Roman Destruction of the Temple*, Washington DC 1999, pp. 33-54.

SCANU M.P., *Non rubare? Es 20,15 = Dt 5,19*, in «PSV», 42 (2000), pp. 31-47.

SCHENKER A., *Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei anderen Sachfragen zum Dekalog*, in «FZTP», 32 (1985), pp. 323-341.

– *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien* (OBO, 103), Freiburg i.Br. - Göttingen 1991.

– *Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs*, in W. LESCH - M. LORETAN (edd), *Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Krzysztof Kiełowski's «Dekalog»-Filme als ethische Modelle*, Freiburg (CH) - Freiburg i.Br. 1993, pp. 145-159, Freiburg i.Br. - Göttingen 2000, pp. 52-66.

SCHIFFMANN L.H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls. The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, Jerusalem - Philadelphia (PA) 1994.

SCHMIDT W.H. - DELKURT H. - GRAUPNER A., *I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria*, trad. it., Brescia 1996 (ed. orig. *Die Zehn Gebote im Rahmen Alttestamentlicher Ethik* [EdF, 281], Darmstadt 1993).

SCHÖCKEL L.A - ARAGÓN J.M.B., *Appunti di ermeneutica*, trad. it., Bologna 1994 (ed. orig. *Apuntes de ermeneutica*, Madrid 1994).

SCHNEIDER W., *Grammatik des Biblischen Hebräisch*, München 1993.

SCHREINER J., *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes*, München 1988.

SCHULTE H., *L'origine della storiografia nell'Israele antico*, trad. it., Brescia 1982 (BCR, 40) (ed. orig. *Die Entstehung der Geschichtsschreibung im alten Israel* [BZAW, 128], Berlin - New York 1972).

SCHÜRER E., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo. 175 a.C. - 135 d.C.*, trad. it., Brescia 1987 (ed. orig. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1911).

SCULLION J. J., *Righteousness*, in *ABD*, V, New York 1992, pp. 724-736.

SICRE J.L., *Profetiamo in Israele*, trad. it., Roma 1995 (ed. orig. *Profetismo en Israel. El Profeta. Los Proetas. El Mensaje*, Estella 1992).

SIERRA S.J. (ed), *La lettura ebraica delle Scritture*, Bologna 1995.

SILBERMAN N.A. - SMALL D. (edd), *The Archeology of Israel. Constructing the Past. Interpreting the Present*, Sheffield 1997.

SIMON R., *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris 1678.

SKA J.L., *Note sur la traduction de W LÖ' en Exode III 19b*, in «VT», 44 (1994), pp. 60-65.

– *Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique*, in *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation* (BETL, 126), Leuven 1996, pp. 289-317.

– *Introduzione al Pentateuco*, Roma 1998

– *La Parola di Dio nei racconti degli uomini*, Assisi 2000

– *La scrittura era parola di Dio, scolpita sulle tavole (Es 32,16). Autorità, rivelazione e ispirazione nelle leggi del Pentateuco*, in «RSB», 1-2 (2000), pp. 7-23.

– *La coscienza, la legge, lo spirito*, in «Il Regno. Documenti», 3 (2002), pp. 4-10.

– *Diritto biblico e democrazia occidentale*, in «CivCatt», I (2004), pp. 12-25.

– *Biblical Law and the Origins of Democracy*, in W.P. BROWN, *The Ten Commandments: a Reciprocity of Faithfulness*, Louisville (KT) 2004, pp. 146-158.

SMALLEY B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame 1978.

SMEND R., *Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte*, in H.W. WOLFF (ed), *Probleme biblischer Theologie*, Fs. G. von Rad, München 1971, pp. 494-509.

SMITH M., *Gli uomini del ritorno. Il Dio unico e la formazione dell'Antico Testamento*, trad. it., Verona 1984 (ed. orig. *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York 1971).

SOGGIN J. A., *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1974.

– *Storia d'Israele*, Brescia 2002².

SOLVANFG E.K., *A Woman's Place is in the House. Royal Women of Judah and their Involvement in the House of David*, London 2003.

SONSINO R., *Forms of Biblical Law*, in *ABD*, IV, New York 1992, pp. 252-255.

STAMM J.J. - ANDREW M.E., *The Ten Commandments in Recent Research* (SBT, 2), London 1967² (ed. orig. J.J. STAMM, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, Bern - Stuttgart 1962).

STEINMANN J., *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris 1960.

STERN E. (ed), *The New Encyclopedia of Archeological Exvacations in the Holy Land*, Jerusalem 1993.

– *Archeology of the Land of the Bible, II: The Assyrian, Babylonian and Persian Periods, 733-332 B.C.E.* (Anchor Bible Reference Library), New York 2001.

TADMOR H. - WEINFELD M. (edd), *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem - Leiden 1984.

UEHLINGER C., *Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yhwh's Cult Images*, in K. VAN DER TOORN (ed), *The Image and the Book*, pp. 97-155.

VAN DER TOORN K. (ed), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven 1997.

VAN SETERS J., *The Deuteronomistic Redaction of the Pentateuch: the Case against it*, in M. VERVENNE - J. LUST (edd), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, Leuven 1997, pp. 301-319.

VATTIONI F., *Recenti studi sull'Alleanza nella Bibbia e nell'antico Oriente*, in «AION», 17 (1967), pp. 181-226.

VEIJOLA T., *Das dritte Gebot (Namenverbot) im Lichte einer ägyptischen Parallele*, in «ZAW», 103 (1991), pp. 1-17.

– *Studien zum Dekalog, zum Deuteronomium und zum Schriftgelehrtum* (BWANT, 149), Stuttgart 2000.

– *Bundestheologie in Dtn 10,12-11,30*, in R.G. KRATZ (ed), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium*, Göttingen 2000, pp. 206- 221.

VOGELS W., *Mosè dai molteplici volti. Dall'Esodo al Deuteronomio*, trad. it., Roma 1999 (ed. orig. *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, Montréal 1997).

VON MEIERN J.G., *Acta Pacis Westphalinesis publica, oder Westphäl. Friedens-Handlungen und Geschichte*, Hannover 1734.

VON RAD G., *Teologia dell'Antico Testamento*, 2 voll., trad. it., Brescia 1972-1974 (ed. orig. *Theologie des Altes Testaments*, 2 voll., München 1957-1967).

YERUSHALAMI Y.H., *Storia ebraica e memoria ebraica*, trad. it., Parma 1993 (ed. orig. *Zakhor: histoire juive et mémoire juive*, Paris 1991).

WACHOLDER B.Z., *The 'Sealed' Torah versus the 'Revealed' Torah. An Exegesis of Damascus Covenant V 1,6 and Jeremiah 32,10-14*, in «RdQ», 12 (1986), pp. 351-369.

WATTS J.W. (ed), *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (SBLSyms, 17), Atlanta (GA) 2001.

WEINFELD M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1962.

– *The Uniqueness of the Decalogue and Its Place in Jewish Tradition*, in B.-Z. SEGAL - G. LEVI (edd), *The Ten Commandments*, pp. 1-44.

WEINFELD M., *The Loyalty Oath in the Ancient Near East*, in «UF», VIII (1976), pp. 379-414.

WEISS M., *The Decalogue in Prophetic Literature*, in B.-Z. SEGAL - G. LEVI (edd), *The Ten Commandments*, pp. 67-81.

WELLHAUSEN J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1878.

– *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1885.

WÉNIN A., *Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur*, in «RTL», 25 (1994), pp. 145-182.

WESTBROOK R., *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, Paris 1988.

– (ed), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2 voll., Leiden - Boston (MA) 2003.

WIGGINS S.A., *Yahweh: The God of Sun?*, in «JSOT», 71 (1966), pp. 89-106.

ZENGER E., *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34*, Münster 1982.

– *Introduzione all'Antico Testamento*, trad. it., Brescia 2005 (ed. orig. *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995).

ZIEGLER J., *Beiträge zum griechischen Dodekapropheten*, in «NAWG», 3 (1943), pp. 345-412.

III. OPERE DI CARATTERE GENERALE

ALKIER S. - WITTE M., *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes*, Fribourg - Göttingen 2004.

ANDREW KIRK J., *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World*, Atlanta (GA) 1979.

APEL K. O., *Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)*, in *Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie*, I, Bonn 1955, pp. 142-199.

– *Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens* in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», LXIII (1966), pp. 49-87.

– *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht*, in «Wiener Jahrbuch für Philosophie», I (1968), pp. 15-45.

– *Das Kommunikationsapriori und die Begründung der Geisteswissenschaften*, in R. SIMON-SCHAEFER - W.C. ZIMMERLI (edd), *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften. Konzeptionen, Vorschläge, Entwürfe*, Hamburg 1975, pp. 23- 55.

– *La comunità della comunicazione come presupposto trascendentale delle scienze sociali*, in *Comunità e comunicazione*, trad. it., Torino 1977, pp. 168-204 (ed. orig. *Transformation der Philosophie*, 2 voll., Frankfurt a.M. 1973).

– *Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung*, in *Praktische Philosophie/Ethik. Aktuelle Materialien. Reader zum Funk-Kolleg*, Frankfurt a.M. 1980, pp. 267-292.

– *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a.M. 1988.

ARENDT H., *Tra passato e futuro*, trad. it., Milano 1991 (ed. orig. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, Chicago [IL] 1954).

– *Vita Activa. La condizione umana*, trad. it., Milano 1994 (ed. orig. *The Human Condition*, Chicago [IL] 1958).

ARIÈS Ph., *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, trad. it., Bari 1968 (ed. orig. *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris 1960).

ARISTOTELE, *Opere*, 11 voll., Roma - Bari 1993-2005.

AUERBACH E., *Mimesis: il realismo nella letteratura occidentale*, trad. it., Torino 1956 (ed. orig. *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berlin 1940).

BENEDICT P., *Christ's Churches Purely Reformed. A social History of Calvinism*, Yale (CT) 2002.

BENVENISTE E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., trad. it., Torino 1976 (ed. orig. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll., Paris 1969).

BERMAN H., *Diritto e rivoluzione. La origini della tradizione giuridica occidentale*, trad. it., Bologna 1998 (ed. orig. *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge [MA] 1983).

BERNETT M., *Polis und Politeia. Zur politischen Organisation Jerusalems und Jehuds in der Perserzeit*, in S. ALKER - M. WITTE (edd), *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes*, Freiburg i.Br. - Göttingen 2004, pp. 73-129.

BESTA E., *L'opera di Imerio (contributo alla storia del diritto italiano)*, 2 voll., Torino 1896.

BETTI E., *Interpretazioni della legge e degli atti giuridici*, Milano 1971.

BIÉLER A., *La pensée économique et sociale de Calvino*, Genève 1961.

BIERLING E.R., *Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe*, 2 voll., Gotha 1877-1883.

– *Juristische Prinzipienlehre*, 5 voll., Tübingen 1894-1917.

BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Torino 1989.

BODEI R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia a uso politico*, Milano 1991.

BODIN J., *I sei libri dello Stato*, trad. it., Torino 1964-1997 (ed. orig. *Six Livres de la République*, Paris 1576).

BOECKER H.J., *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient* (Studienbücher, 10), Neukirchen - Vluyn 1984².

BOSSY J., *L'Occidente cristiano. 1400-1700*, trad. it., Torino 1985 (ed. orig. *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford 1985).

– *Dalla comunità all'individuo*, capitolo «Aritmetica morale: sette peccati in dieci comandamenti», trad. it., Torino 1998, pp.87-116 (ed. orig. *Moral Arith-*

metic: *Seven Sins into ten Commandments*, in E. LEITERS [ed], *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge 1988, pp. 214-234).

BOTTÉRO J., *Mesopotamia. La scrittura, la mentalità e gli dei*, trad. it., Torino 1991 (ed. orig. *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris 1987).

BOVATI P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Roma 1997.

BREZZI F., *Antigone e philia. Le passioni tra etica e politica*, Milano 2004.

BROWN F. - GESENIUS W. - ROLLES DRIVER S. - BRIGGS C.A., *English Lexikon with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Massachusetts 1979.

BRUGI B., *Per la storia e la giurisprudenza delle Università italiane. Saggi*, Torino 1921.

CALASSO F., *Medioevo del diritto*, Milano 1954.

– *Il diritto comune come fatto spirituale*, in «Rivista italiana per le scienze giuridiche», III serie, 2 (1948), pp. 315-352, ora in *Introduzione al diritto comune*, Milano 1951, pp. 137-180.

CALASSO R., *Monologo fatale*, in F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, trad. it., Milano 2004, pp. 151-198.

CALVINO G., *Istituzione della religione cristiana*, 2 voll., Torino 2009.

CANCIK H., *Verità mitica e verità storica. Interpretazioni di testi storiografici ittiti, biblici e greci*, trad. it., Brescia 2004 (ed. orig. *Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie*, Stuttgart 1970).

CARVALE M., *Diritto comune e diritto proprietario nella dottrina giuridica della prima età moderna*, in «Archivio giuridico», I (2009), pp. 13-45.

CARMICHAEL C., *The Origins of Biblical Law. The Decalogues and the Book of the Covenant*, Ithaca (New York) 1993.

CASINI P., *Introduzione a Rousseau*, Roma - Bari 1996.

CASPAR E. (ed), *Epistolae selecte. Registrum Greg. VII*, 2 voll., Berlin 1920-1923.

CERRONI U., *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Milano 1972.

CESARINI-SFORZA W., «*Ius*» e «*directum*». *Note sull'origine storica dell'idea di diritto*, Bologna 1930.

CHERRY C. (ed), *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*, Upper Saddle River (NJ) 1971.

CLEMENTE G.B., *Svolta linguistica o fondazione ultima? Una decostruzione del pensiero di Karl-Otto Apel*, Milano 2002.

CLOPSTON F.C., *A History of Philosophy*, II, London 1950.

COHN L. - WENDLAND P. (edd), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 6 voll., Berlin 1896-1915.

CORDERO F., voce «Diritto», in *Enciclopedia* (diretta da R. ROMANO), 16 voll., Torino 1977-1984, pp. 895-994.

– *Riti e sapienza del diritto*, Roma - Bari 1985.

CORTESE E., *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, 2 voll., Milano 1962-1964.

COSTA P., *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale*, Milano 1969.

– *Civitas*, 4 voll., Roma - Bari 1999-2003.

CRESCENZI V., *Problemi dell'«interpretatio» nel sistema del diritto comune classico*, in «Bulettno dell'Istituto storico Italiano per il Medio Evo», 98 (1992), pp. 271-322.

– *Linguaggio scientifico e terminologia giuridica nei glossatori bolognesi: 'interpretari', 'interpretatio' in Vocabulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au moyen âge*, Actes du colloque Rome 21-22 octobre 1989, Turnhout 1992.

CROATTO S., *Exodus: A Hermeneutics of Freedom*, New York 1981.

D'AGOSTINO F., *La sanzione nell'esperienza giuridica*, Torino 1993.

D'ANDREA D., *Prometeo e Ulisse: natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Roma 1997.

DAHL R., *Efficienza dell'Ordinamento «Versus» effettività della Cittadinanza: un dilemma della Democrazia*, trad. it. in M. LUCIANI (ed), *La Democrazia alla Fine del Secolo*, Bari 1994, pp. 3- 26 (ed. orig. *A Democratic Dilemma: System Effectiveness «versus» Citizen Participation*, in «Political Science Quarterly», 109 [1994], 1, pp. 23-34).

– *La democrazia e i suoi critici*, trad. it., Roma 1990 (ed. orig. *Democracy and its Critics*, New Haven [CO] 1989).

– *Sulla democrazia*, trad. it., Roma - Bari 2000 (ed. orig. *On Democracy*, New Haven [CT] 1998).

– *I dilemmi della democrazia pluralista*, trad. it., Milano 2002 (ed. orig. *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy vs. Control*, New Haven [CT] 1983).

DAHRENDORF R., *Riflessioni sulla rivoluzione in Europa*, trad. it., Roma - Bari 1990² (ed. orig. *Reflection on the Revolution in Europe*, London 1990).

– *Il conflitto sociale nella modernità*, trad. it., Roma - Bari 1990² (ed. orig. *The Modern Social Conflict: An Essay on the Politics of Liberty*, New Haven [CO] 1990).

DELEUZE G., *Spinoza: philosophie pratique*, Paris 1981.

DERATHÉ R., *J.J. Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, trad. it., Bologna 1993 (ed. orig. *J.J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1950).

DE SANCTIS G., *Storia dei Romani*, 4 voll., Firenze 1956-1969.

DROETTO A., *Genesi e storia del Trattato teologico-politico*, in «Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura», XLIII (1969), pp. 135-179.

DWORKIN R., *I diritti presi sul serio*, trad. it., Bologna 1982 (ed. orig. *Taking Rights Seriously*, Cambridge 1978).

– *The Sovereign Virtue: Theory and Practice of Equality*, Cambridge (MA) 2000.
Enciclopedia del Diritto, Torino 1973.

ELAZAR D.J. (ed), *Spinoza and the Bible*, «Jewish Political Studies Review», 7 (1995), numero monografico.

ERNOUT A. - MEILLET A., *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Paris 1959.

FEDELE P., *Lo spirito del diritto canonico*, Padova 1962.

– voce «Equità canonica», in *Enciclopedia del diritto*, XV, Milano 1966, pp. 147-159.

FERRARA A., *Comunitarismo e liberalismo*, Roma 2000².

FETSCHER I., *La filosofia politica di Rousseau: per la storia del concetto democratico di libertà*, trad. it., Milano 1972 (ed. orig. *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Neuwied a.R. 1968).

FILONE, *Tutti i trattati del Commentario allegorico della Bibbia*, Milano 1994.

– *De vita Mosis*, 2 voll., Milano 1999.

FINE J.V.A., *The Ancient Greeks. A Critical History*, Cambridge (MA) 1983.

FINET A., *Le code de Hammurapi. Introduction, traduction et annotation* (Littératures ancien du Proche-Orient, 6), Paris 1983.

FITTING H. (ed), *Quaestiones de iuris subtilitatibus des Irnerius*, Berlin 1894.

FORCELLINI E., *Lexicon totius latinitatis*, IV, Padova 1940.

FOURNIER P., *Un tournant de l'histoire du droit: 1060/1140* (ed orig. in «Nouvelle Revue Historique de Droit Français et Étranger», 41 [1917], pp. 128-180, ora in *Mélanges de droit canonique*, Aalen 1983, pp. 393-447).

FRÖBEL J., *System der sozialen Politik*, II. Teil, Mannheim 1847.

GADAMER H.G., *Verità e metodo*, trad. it., Milano 1995 (ed. orig. *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960).

GESENIUS W. - KAUTZSCH E., *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1909.

GERSON J., *Euvres complètes*, a cura di P. GLORIEUX, 10 voll., Paris 1960-1973.

GIGANTE M., *La costituzione degli ateniesi. Studi sullo Pseudo Senofonte*, Napoli 1953.

– *Nomos basileus*, Napoli 1983.

GRAZIANO, *Decretum magisteri Gratiani*, Lipsia 1879.

GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, Roma - Bari 1995.

– *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano 2007.

GROTIUS H., *I fondamenti del diritto*, trad. it., Napoli 1997 (ed. orig. *De Jure belli ac pacis*, Allen 1993).

HABERMAS J., *Moralità, diritto, politica*, Torino 1992 (ed. orig. *Recht und Moral. The Tanner Lectures on Human Values*, VIII, Salt Lake City (UT) 1988).

– *Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività di George Herbert Mead*, in J. HABERMAS, *Il pensiero postmetafisico*, trad. it., Bari 1991, pp. 184-236 (ed. orig. *Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. «Meads Theorie der Subjektivität»*, in J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M 1988, pp. 187-241).

– *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, trad. it., Milano 1996 (ed. orig. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M. 1992).

– *Israel oder Athen: wem gehört die Anamnestiche Vernunft?*, in «Jahrbuch für Politische Theologie», III (1999), pp. 190-211.

– *Tempo di passaggi*, trad. it., Milano 2004 (l'edizione italiana comprende, oltre all'ed. orig. *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Frankfurt a.M 2001, anche i seguenti testi di J. Habermas: *Bemerkungen zu Erhard Denningers Trias von Vielfalt, Sicherheit und Solidarität*, in J. BIZER - H.-J. KOCH, *Sicherheit, Vielfalt, Solidarität. Ein neues Paradigma des Verfassungsrechts?*, Baden Baden 1998, pp. 117-123; *Israel oder Athen: Wem gehört die anamnestiche Vernunft?*, in J. HABERMAS, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt a.M 1997, pp. 98-111).

HALPERN B. - HOBSON D.W. (edd), *Law, Politics and Society in the Ancient Mediterranean World*, Sheffield 1993.

HAMPTON J., *Hobbes and Social Contract Tradition*, Cambridge 1986.

HANSEN M.H., *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, trad. it., Milano 2003 (ed. orig. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structures, Principles and Ideology*, Oxford - Cambridge [MA] 1991).

HART H.L.A., *Il concetto di diritto*, trad. it., Torino 1965 (ed. orig. *The Concept of Rights*, Oxford 1994).

HEERS J., *L'Occidente nel XIV e XV secolo. Aspetti economici e sociali*, trad. it., Milano 1978 (ed. orig. *L'Occident aux XIV et XV siècles. Aspects économiques et sociaux*, Paris 1963).

HELD D., *Political Theory and the Modern State*, Stanford 1989.

HEZSER C., *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palesatine* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 66), Tübingen 1997.

HOBBS T., *Leviatano*, trad. it., Roma - Bari 1992 (ed. orig. *Leviatan*, London 1651).

HONNETH A., *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it., Milano 2002 (ed. orig. *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 1992).

– *Die soziale Dynamik von Missachtung*, in «Leviatan», 22 (1994), pp. 78-93.

– *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M 2000, pp. 11-69.

HYDE J.K., *Società e politica nell'Italia medievale*, trad. it., Bologna 1977 (ed. orig. *Society and Politics in Medieval Italy: The Evolution of Civil Life, 1000-1350*, New York 1973).

ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologías*, Madrid 1993².

JAEGER W., 'Ἀπαρχαί, in «Hermes», 64 (1929), pp. 22-40.

JASPERS K., *Origine e senso della storia*, trad. it., Milano 1965 (ed. orig. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1969).

JONAS H., *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G.H. Mead*, Frankfurt a.M. 1980.

KANT I., *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it., Torino 1956, pp. 141-149 (ed. orig. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Berlin 1784).

– *Lezioni di etica*, trad. it., Bari 1971 (ed. orig. *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin 1924).

– *La metafisica dei costumi*, trad. it., Bari 1970, (ed. orig. in I. KANT, *Werke*, IV: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Darmstadt 1956).

KELSEN H., *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatz*, Tübingen 1923.

– *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen 1929.

– *Teoria generale delle norme e dello Stato*, trad. it., Milano 1985 (ed. orig. *Allgemeine Theorie der Normen*, Wien 1979).

– *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, trad. it., Torino 2000 (ed. orig. *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Wien 1934).

KYMLICKA W., *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1989.

KOSELLECK R., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, trad. it., Genova 1996 (ed. orig. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979).

LAZZARINO DEL GROSSO A.M., *La «Respublica Hebraeorum» come modello politico «scientifico» nella 'Methodus' di Jean Bodin*, in *Politeia biblica*, fascicolo monografico, «Il pensiero politico. Rivista di Storia delle Idee Politiche e Sociali», 3 (2002), pp. 382-398.

LEACH E., *Genesis as Myth and Other Essays*, London 1969.

LE BRAS G., *La Chiesa del diritto. Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, trad. it., Bologna 1976 (ed. orig. *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, Paris 1955).

LIPARI N., *Le fonti del diritto*, Milano 2008.

LISOWSKY G.S., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1993.

LUISELLI B., *La formazione della cultura europea occidentale*, Roma 2003.

- MACINTYRE A., *Dopo la virtù. Saggi di teoria morale*, trad. it., Milano 1988 (ed. orig. *After Virtue*, Notre Dame [IN] 1984).
- MANGINI M. (ed), *L'etica della virtù e i suoi critici*, Napoli 1996.
- MAROI F., *Elementi religiosi nel diritto romano arcaico*, in «Archivio giuridico», CIX (1933), pp. 89-110.
- MARRAMAO G., *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma 2005².
- *Kairos. Apologia del tempo debito*, Roma - Bari 1992.
- *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma - Bari 1994
- *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Torino 2000.
- *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino 2003.
- MATHERON A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris 1971.
- MCGRATH A.E., *Giovanni Calvino - Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, trad. it., Brescia 2009 (ed. orig. *A Life of John Calvin. A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford 1990).
- MEAD G.H., *Mente, sé, società*, trad. it., Firenze 1966 (ed. orig. *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago [IL] 1959).
- MEIER C., *La nascita della categoria del politico in Grecia*, trad. it., Bologna 1980 (ed. orig. *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a.M 1980).
- MESNARD P., *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, Paris 1952.
- MINTZ S.I., *The Hunting of Leviathan*, Cambridge 1970.
- Modernità, politica e protestantesimo*, Brescia 1994.
- MONTANARI F., *Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995.
- MUSTI D., *Demokratia. Origine di un'idea*, Roma - Bari 1995
- NADLER S., *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad. it., Torino 2002 (ed. orig. *Spinoza: a Life*, Cambridge 1999).
- *L'eresia di Spinoza*, trad. it., Torino 2005 (ed. orig. *Spinoza's Heresy*, Oxford 2001).
- NATOLI S., «Unum esse omnia». *Dall'abbattimento degli idoli alla divinità del tutto*, in «PSV», 46 (2002), pp. 181-199.
- NIEMANN H.M., *Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel* (FAT, 6), Tübingen 1993.
- NIETZSCHE F., *Opere complete*, 22 voll., trad. it., Milano 1964-2001 (ed. orig. F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 30 voll., Berlin - New York 1967-2000).
- NOZICK R., *Anarchia, Stato, Utopia*, trad. it., Firenze 1981 (ed. orig. *Anarchy, State and Utopia*, Oxford 1974).
- ORESTANO R., *Il 'problema delle persone giuridiche' in diritto romano*, Torino 1968.

– *Introduzione allo studio del diritto romano*, Bologna 1987³.

OTTO E., *Aspects of Legal Reforms and Reformulation in Ancient Cuneiform and Israelite Law*, in B.M. LEVINSON (ed), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision, Interpolation and Development* (JSOTS, 181), Sheffield 1994, pp. 160-196.

PAGANINI G., *Tirannia, sovranità e 'disobbedienza' nel pensiero di Hobbes*, in «Colloquium Philosophicum. Annali del Dipartimento di Filosofia», VIII-IX (2005), pp. 77-89.

PERONE U., *L'intersoggettività del raccontare*, in «Archivio di Filosofia», 69 (2001), pp. 411-429.

PETERSON E., *Il monoteismo come problema politico*, trad. it., Brescia 1983 (ed. orig. *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935, ora in E. PETERSON, *Theologische Traktate*, pp. 45-147).

PLATONE, *Opere complete*, 9 voll., Roma - Bari 1992-2004.

PREUS J.S., *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*, Cambridge 2001.

PRODI P., *Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna 1976.

– *Il sovrano Pontefice* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 3), Bologna 1982.

– *L'ordine giuridico medievale*, Roma - Bari 1995.

– *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.

QUAGLIONI D., *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova 1992.

QUINZIO S., *Radici ebraiche del moderno*, Milano 1990.

RAWLS J., *Una teoria della giustizia*, trad. it., Milano 1993 (ed. orig. *A Theory of Justice*, Cambridge [MA] 1972).

REALE M., *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passione, morale e società*, Roma 1991.

RICCOBONO F., *Interpretazioni kelseniane*, Milano 1989.

RICOEUR P., *Structure et herméneutique*, in «Esprit», novembre 1963, pp. 596-628.

– *Tempo e racconto, II: La configurazione nel racconto di finzione*, trad. it., Milano 1985 (ed. orig. *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris 1984).

– *Il Giusto*, trad. it., Torino 1998 (ed. orig. *Le Juste*, Paris 1995).

RIESENBERG P., *Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau*, Chapel-Hill (NC) - London 1992.

RODOTÀ S., *Un codice per l'Europa? Diritti nazionali, diritto europeo, diritto globale* in P. CAPPELLINI - B. SORDI (edd), *Codici. Una riflessione di fine millen-*

nio, Atti dell'Incontro di Studio di Firenze, 26-28 ottobre 2000, Milano 2002, pp. 541-578.

ROUSSEAU J.J., *Il contratto sociale*, trad. it., Torino 1994 (ed. orig. *Du contrat social: ou principes du droit politique* [1762], in J.J. ROUSSEAU, *Euvres complètes*, III, Paris 1964).

The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods, I-III, Toronto 1987-1996.

RUNIA D.T., *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, trad. it., Milano 1999 (ed. orig. *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen 1993).

SANDEL M., *Liberalismo e limiti della giustizia*, Milano 1994 (ed. orig. *Liberalism and Limits of Justice*, Oxford 1982).

SARTORE D. - TRIACCA A.M. - CIBIEN C. (edd), *Dizionari S. Paolo. Liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001.

SCHIPANI S. (ed), *Iustiniani Augusti Digesta seu Pandectae*, 3 voll., Milano 2005.

SCHMITT K., *Il nomos della terra*, trad. it., Milano 1991 (ed. orig. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1974).

SCHNEIDAU H.N., *Sacred Discontent: The Bible and Western Tradition*, Baton Rouge (LO) 1976.

SCHNEIDER W., *Grammatik des Biblischen Hebräisch*, München 1993.

SEMERANO G., *Le origini della cultura europea. Rivelazioni della linguistica storica*, Firenze 1984.

SMITH S.B., *Spinoza's Democratic Turn*, in «Review of Metaphysics», 48 (1994), pp. 359-388.

SNELL B., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it., Torino 1963 (ed. orig. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1955).

SORGI G., *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milano 1989.

SMITH S.B., *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity*, London - New-Haven 1997.

STEINMANN J., *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris 1960.

STERN M. (ed), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 voll., Jerusalem 1976-1984.

STICKLER A., *Historia Iuris Canonici Latini. I: Historia fontium*, Torino 1950.

STOJANOV K., *Bildung und Anerkennung. Ein intersubjectivitätstheoretischer Ansatz zum pädagogischen Handeln unter Bedingungen soziokultureller Pluralität*, Magdeburg 2004.

STRÄTZ H.W., *Säkularisation, Säkularisierung*, II, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, V, Stuttgart 1984, pp. 792-802.

STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes, its Basis and its Genesis*, Chicago (IL) 1952.

– *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, trad. it., Torino 1998 (ed. orig. *Anmerkungen zu Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen*, Stuttgart 1988).

TARELLO G., *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna 1976.

TAYLOR C., *Radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna*, trad. it., Milano 1993 (ed. orig. *Sources of the Self*, Cambridge [MA] 1989).

– *Il disagio della modernità*, trad. it., Roma - Bari 1994 (ed. orig. *The Malaise of Modernity*, Toronto 1991)

– *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, trad. it., Milano 1993 (ed. orig. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton [NJ] 1992).

– *Nationalism and the Political Intelligentsia: A case Study*, in C. TAYLOR, *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montréal 1993.

– *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montréal 1993.

– *Una modernità cattolica?*, trad. it. in «Annali di Studi Religiosi», 1 (2000), pp. 405-427 (ed. orig. *A Catholic Modernity? Charles Taylor Marianist Award Lecture*, New York - Oxford 1999).

TONELLI D., *La riflessione etica di Charles Taylor*, in «Paradigmi», 58 (2002), pp. 101-129.

– *Etica e democrazia discorsiva*, in «Paradigmi», 63 (2003), pp. 665-676.

– *Modelli di democrazia: la riabilitazione del Decalogo (Es 20,2-17)*, in «Annali di studi religiosi», 8 (2007), pp. 387-404.

– *Note al lessico giuridico del Decalogo (Es 20,1-17)*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1 (2008), p. 3-32.

TOURN G., *Giovanni Calvino. Il riformatore di Ginevra*, Torino 2005.

TULLOCH J., *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, 1874 (ristampato a cura di G.A.J. ROGERS, Bristol 1993).

VALENTINI F., *Hobbes*, in U. SPIRITO (ed), *La Politica*, Torino 1969, pp. 669-695.

VILLEY M., *Déformations de la philosophie du droit d'Aristote entre Vitoria et Grotius*, in *Platone et Aristote à la Renaissance*, Paris 1976.

VIVANTI C., *Lotta politica e pace religiosa in Francia tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1963.

VOLTERRA E. (ed), *Collatio Mosaicarum et Romanarum legum*, Roma 1930.

VON HUMBOLDT W., *Über das Entstehen der grammatischen Formen und ihren Einfluss auf die Ideenentwicklung*, in *Wilhelm von Humboldt Gesammelte Schriften*, Berlin 1903-1936, pp. 285-314.

– *Il compito dello storico*, trad. it., Napoli 1980 (ed. orig. *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, 1821, ora in W. VON HUMBOLDT, *Werke*, I, Darmstadt 1960, 2002^o).

VON JHERING R., *Lo scopo nel diritto*, trad. it., Torino 1972 (ed. orig. *Der Zweck im Recht*, Hildesheim - New York 1970).

VON MEIERN J.G., *Acta Pacis Westphalensis publica, oder Westphäl. Friedens-Handlungen und Geschichte*, 2 voll., Hannover 1734.

YOVEL Y., *L'interpretazione eterodossa della Bibbia in Spinoza*, in S.J. SIERRA (ed), *La lettura ebraica delle Scritture*, Bologna 1995, pp. 317-327.

WALDE A. - HOFFMAN J.B., *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 3 voll., Heidelberg 1956.

WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, trad. it., Milano 1986 (ed. orig. *Exodus and Revolution*, New York 1985).

WARRENDER H., *Il pensiero politico di Hobbes: la teoria dell'obbligazione*, trad. it., Roma - Bari 1974 (ed. orig. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford 1957).

WEIGAND R., *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irenaeus bis Accurius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, München 1967.

WOHLHAUPTER E., *Aequitas canonica. Eine Studie aus dem kanonischen Recht*, Paderborn 1931.

WORMALD P., *The Making of English Law: King Alfred to the Twelfth Century*, Oxford 1999.

ZAC S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris 1965.

– *Durée et histoire chez Spinoza*, in «La Nouvelle Critique», Avril 1978, pp.

ZAGREBELSKY G., *Il «Crucifige!» e la democrazia*, Torino 1995.

ZARKA Y.C. (ed), *Jean Bodin, nature, histoire, droit et politique*, Paris 1996.

ZOLO D. (ed), *La cittadinanza*, Roma - Bari 1994.

Indice dei nomi di persona

- Abramo, 70
 Achab, 58n
 Adam, 70
 Agostino, 145n, 192
 Albright W.F., 74
 Alfredo il Grande, 139
 Alt A., 59n, 66n, 123n
 Amenofi IV, 108
 Ammi-seduqa (editto di), 128n
 Amos, 58n
 Apel K.O., 29, 183, 200 e n
 Aquila, 77n, 91n, 167n
 Arendt H., 21, 125, 146
 Ariès Ph., 145
 Aristotele, 15, 40, 81, 88n, 194, 195, 199n
 Aronne, 174n
 Assmann J., 83n
 Astruc J., 46n
 Auerbach E., 24n, 197n
 Awil-Marduk, 163n

 Barr J., 32n, 74n, 80n, 84
 Beauchamp P., 119n, 166n
 Benveniste E., 89n, 98n
 Bermann H., 24n, 138, 163, 186
 Bierling E.R., 151n
 Bodin J., 145, 146n
 Bonifacio VIII (papa), 142 e n
 Bossy J., 57, 145n
 Bovati P., 80, 81, 96n
 Braulik G., 35n
 Buber M., 71, 74

 Calvino G., 144 e n
 Cambise, 168n
 Cancik H., 114n
 Cartesio, 44
 Cerroni U., 155n
 Childs B., 74

 Cicerone, 38n, 92
 Ciro, 36n, 164n, 168n
 Clemente Alessandrino, 77
 Clemente Romano, 42n
 Clemente V (papa), 142
 Clemente VIII (papa), 91n
 Cordero F., 155 e n, 156
 Critone, 88n
 Cross F.M., 35n
 Crüsemann F., 15, 52, 53, 70, 86, 119n, 188

 Dahl R., 29, 183, 193, 194, 199
 Dahrendorf R., 148n
 Damaso I (papa), 91n
 Dario, 164n
 Davide, 23, 52, 106n
 d'Ailly P., 145n
 DeMille C.B., 9, 10,
 De Sanctis G., 98n
 de Wette M.L., 46n, 110n
 Dohmen C., 55

 Eichhorn J.G., 46n
 Ernout A., 92
 Erodoto, 38n
 Esdra, 44, 129n
 Eshnunna (codice di), 187
 Ezechia (riforma di), 110

 Filippo II (di Spagna), 144
 Filone Alessandrino, 82n

 Galilei G., 44
 Garbini G., 84n
 Gemser B., 116
 Geremia, 54, 58n, 164n, 167n
 Gerlemann G., 80n, 94
 Geroboamo I, 36n
 Gerson J., 145n
 Gerstenberger E., 51

- Gesù, 169
 Giacobbe (casa di), 168
 Gigante M., 16
 Giosia, 35n, 36n, 37n, 46n, 52, 58n, 110
 Giosia (riforma di), 35, 37, 109, 110n, 130
 Giosuè, 37n (riferito al Libro), 51, 71n, 164n
 Giovanni XXII (papa), 142
 Giovanni Chappuis, 142n
 Giovanni (Vangelo di), 169
 Girolamo, 26n, 46n, 91n, 92n, 167n
 Giustiniano, 138, 139n, 142n
 Giustiniano (codice di), 138n
 Gregorio I (papa), 139
 Graziano, 143
 Graziano (decreto di), 143
 Greenberg M., 125
 Gregorio VII (papa), 141 e n
 Gregorio IX (papa), 142 e n
 Grossi P., 139n
 Grotio, 44, 149n
 Gunkel H., 52

 Habermas J., 131n, 191, 193
 Halpern B., 108n
 Hammurapi, 127 e n
 Hammurapi (codice di), 128, 130n, 187
 Hayek F. von, 148n
 Heine H., 75n
 Herder J.G., 38n
 Hess M., 177n
 Hobbes T., 29, 40-43, 43n, 44, 162, 177, 178 e n, 179, 180
 Hoffman J.B., 92
 Hossfeld F.L., 53, 54, 55
 Humboldt W. von, 38n

 Oakin (re), 163n

 Ippocrate, 87n
 Ireneo, 77
 Irnerio, 130
 Isidoro di Siviglia, 139n

 Jackson B.S., 80, 125, 133
 Javne (sinodo di), 77n
 Johnstone W., 53

 Kaiser O., 51
 Kant I., 148n, 151, 153
 Kelsen H., 151n, 153 e n, 154
 Keynes J.M., 148n
 Kosellek R., 38n
 Kratz R.G., 55, 69, 118
 Kutch E., 166n

 Lemaire A., 51, 110n, 115n
 Levin C., 53-55
 Lipit Ishtar (codice di), 187
 Liverani M., 71n
 Livio, 92
 Lohfink N., 132n, 134
 Longueville (Enrico II d'Orléans), 41n
 Lopez F.G., 71n, 72
 Luca (Vangelo di), 169
 Luiselli B., 24n
 Lutero M., 145n

 Manzoni A., 165
 Marramao G., 147n
 Marx K., 177n
 McCarthy D.J., 167n
 Meier C., 182n, 184
 Meillet A., 92
 Moretira rabbi, 45n
 Mosè, 18, 40, 43, 44, 45n, 70, 71n, 72n, 76, 94, 108, 111, 113, 134, 139, 169 e n, 170, 172 e n, 174n, 186, 195n, 196

 Nabot, 66
 Nabucodonosor, 163n
 Natan, 52
 Nel P.J., 116
 Nepi A., 133
 Newton I., 44
 Noth M., 35 e n, 36n, 165 e n

 Ockham G., 145n
 Omero, 24n
 Omri, 58n
 Orazio, 45n
 Osea, 52, 58n
 Otto E., 83n, 186

 Paolo VI (papa), 91n
 Paul S.M., 123n

- Perlitt L., 52, 53
 Pio V (papa), 142n
 Platone, 15, 81, 88n, 194

 Reventlow H.G., 85, 87
 Riccobono F., 153n
 Rousseau J.J., 29, 162, 177 e n, 178, 179
 Rut, 197n

 Salmanassar III, 58n
 Salomone, 23
 Samuele, 37n (riferito al Libro)
 Saporetti L., 128n
 Saul, 106n, 155n, 156n
 Schmitt C., 87n
 Sedecia, 167n
 Semerano G., 89n, 98n
 Simmaco, 91, 167n
 Simon R., 41, 43, 44
 Sisto V (papa), 91
 Ska J.L., 50n, 111, 185n
 Smith M., 36n, 37n, 110, 164
 Socrate, 88n
 Soggin J.A., 36n
 Solone, 89n
 Spinoza B., 29, 41, 44, 45 e n, 46n, 47, 133, 149n, 162, 175, 176 e n, 179, 185
 Strätz H.W., 41n

 Strauss L., 176n

 Teodoreto, 44
 Terenzio, 45n
 Taylor C., 29, 183, 184, 185n, 192, 193, 200
 Torrance T.F., 80n

 Ur-Nammu (codice di), 128n, 187
 Urukagina, 66n

 van den Ende F., 45n
 Varrone, 92
 Virgilio, 45n
 Volterra E., 139n
 Von Rad G., 73

 Yehu, 58n
 Yehuda ha Nassi Rabbi, 78n

 Walde A., 92
 Walzer M., 16, 177
 Weinfeld M., 36n
 Wellhausen J., 40, 41, 46 e n, 47
 Westbrook R., 127n
 Witter H.B., 46n
 Woolf V., 24n

 Zac S., 176n
 Zagrebelsky G., 96n
 Zorobabele, 164n, 165n

collana
**SCIENZE
RELIGIOSE**
Nuova serie



ISBN 978-88-10-41521-4



9

788810 415214 >

€ 16,50
(IVA compresa)